

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie

Obor: Filosofická antropologie

Bc. Anna Janoušková

Vedoucí:

Mgr. Jakub Marek, Ph.D.

**Kierkegaard a kniha Kazatel:
Vztah poznání a skepse**

Diplomová práce

Praha 2017

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 3. května 2017

.....

Věnování

Poděkování patří především
vedoucímu mé práce Jakubu Markovi,
dále pak rodině,
přátelům
a Jonathanovi.

Poetry replaces grammar,
gospel replaces law,
longing transforms obedience,
as gradually as the tide lifts
a grounded ship.

C.S. Lewis: The Weight of Glory

ABSTRAKT

Předmětem této filosoficko-antropologické interpretace je fenomén křesťanského obrazu lidství (neboli „stávání se sebou samým“) a studium člověka jako bytosti toužící po poznání, opět z křesťanské perspektivy. Po načrtnutí tradice skepticismu v průběhu dějin filosofie bude námi studované téma fenomenologicky a exegeticky zkoumáno ve spisech dánského existencialisty Sorena Kierkegaarda a ve starozákonní knize Kazatel. Následná komparace daných textů nám umožní spatřit paralelu mezi poznáním a skepsí u obou autorů. Uvidíme, že mezi poznáním a skepsí existuje přímá úměra: čím více narůstá vědění, tím více se vynořují pochybnosti. Během interpretace se zaměříme i na genezi pochybnosti a za tímto účelem nám jako podklad poslouží mýtus o stvoření světa z První Mojžíšovy. Pochybnost totiž do světa vstoupila spolu s hříchem (ve formě vědomí) po pozření plodu ze stromu poznání dobrého a zlého. V tomto momentě pro člověka nastal kvalitativní skok ze stavu nevinnosti do stavu hříšnosti. Zjistíme tak, že člověk je takřkajíc napjat mezi dvěma extrémy (konečnosti a nekonečnosti) a cesta ke stávání (záměrně je použito nedokonavého slovesa) se autenticky žijícím křesťanem je pouze prostřednictvím paradoxní víry a upřímné lítosti v religiózním existenčním stádiu, která dokáže transformovat negativní (zdánlivě beznadějný) pojem „hřích“ v termín „felix culpa“ neboli „šťastná vina“.

ABSTRACT

The presented philosophical-anthropological interpretation seeks to examine the phenomenon of “the image of humanity” (the becoming of Self) and consequently to study the human condition defined as “man longing for knowledge”, all from a Christian perspective. After a thorough overview of the development of the Skeptical tradition in the history of philosophy, the two subjects of study will be interpreted, phenomenologically and exegetically, based on various texts from the Danish existentialist Søren Kierkegaard and the Old Testament book Ecclesiastes. The following comparison will enable us to see the parallel between knowledge and doubt in both of the authors’ works. We shall come to a conclusion that there is an exponential relationship between knowledge and doubt: the more knowledge there is, the more doubt arises. During this interpretation, the aim will also be to trace the origin of doubt, while using the story of creation from the book of Genesis as the foundation for our study. Doubt, as we shall notice, entered the world accompanied by sin (in the form of consciousness) after Adam and Eve ate from the tree of the knowledge of good and evil. This moment was crucial, for man committed a qualitative leap from innocence to the state of sin. Therefore, man is situated in between two extremes (finite and infinite) and the road to becoming an authentic Self (in a true religious sense) thus requires paradoxical faith along with genuine repentance. Only then can man’s seemingly unchangeable condition of sin be transformed into a redemptive term “felix culpa” (fortunate fall).

OBSAH

I.	Člověk optikou antropologie	8
	§ 1. Osnova práce	10
	§ 2. Terminologie	11
II.	Skepticismus	14
	§ 3. Řecký skepticismus	14
	§ 4. René Descartes	15
	§ 5. David Hume	16
	§ 6. G. W. F. Hegel	17
	§ 7. Od pozitivitu k negativitě	18
III.	Kniha Kazatel	20
	§ 8. Kazatel, Přísloví, Píseň písní	20
	§ 9. První a Druhá Královská	22
	§ 10. Poznání z lingvistického hlediska	24
	§ 11. Paradox poznání	25
	§ 12. Dvě strany moudrosti	26
	§ 13. Dvě zahrady	28
	§ 14. Adam a Eva na rozcestí	29
	§ 15. Shrnutí	30
IV.	Filosofie Sørensa Kierkegaarda	32
	§ 16. Dánský filosof a teolog	32
	§ 17. Johannes Climacus	33
	§ 18. Subjektivní počátek	33
	§ 19. Vědomí	36
	§ 20. Podoby lidské existence	37
	§ 21. Působnost ducha	40
	§ 22. Osmnáct vzdělavatelých řečí	40
	§ 23. Všechno dobré a dokonalé je dar shůry	43
	§ 24. Lidská existence jako „inter-esse“	46
V.	Komparace: Kazatel a Kierkegaard	49
	§ 25. Rozum	49
	§ 26. Zjevená pravda	50
	§ 27. Víra	51

§ 28. Milost	54
§ 29. Nedosažitelná touha	56
§ 30. Hříšnost	57
§ 31. Dualita poznání	59
§ 32. „Marnost nad marnost“	62
§ 33. Nenaplněná žádost	62
§ 34. Poslední ohlédnutí	63
VI. Křesťanský obraz lidství.....	65
§ 36. Dodatek: Novozákonní moudrost	68
VII. Seznam použité literatury	70

I. ČLOVĚK OPTIKOU ANTROPOLOGIE

Předkládaný text si klade za cíl interpretovat pojetí vztahu mezi fenomény poznání a skepse z křesťanského hlediska, konkrétně na základě starozákonní knihy Kazatel a textů dánského existencialisty Sorena Kierkegaarda. Tato interpretace má ukázat na vzájemně úzkou spojitost mezi poznáním a skepsí v rámci náboženské zkušenosti, stejně tak jako na důležitost vlivu mudroslovné tradice obsažené v postavě krále Šalamouna na Kierkegaardovu filosofii a uvažování o lidské existenci.

Na samém začátku je však zapotřebí vymezit, koho vlastně označujeme jako člověka – za prvé v tomto textu budeme pojednávat o *stávání se „já“* z křesťanské perspektivy. Přestože křesťanství přichází s výraznou antropologií a potud specifickým obrazem člověka, je podstatné poznamenat, že náboženství (stejně tak jako například ideologické nauky, přírodovědné obory či hesla výkladových slovníků) je jedním ze zdrojů uvažování o lidství.¹ Za druhé se zaměříme na vymezení *conditio humana*²: člověka jako bytosti toužící po poznání.

Především tedy půjde nikoli o sémantickou studii (byť se budu mnohokrát odkazovat na etymologické kořeny hebrejských, řeckých a latinských výrazů), ani o historickou rekonstrukci (byť byl Kierkegaard silně ovlivněn protestantskou tradicí), nýbrž naším hlavním fokusem bude *interpretace* obrazu lidství z pozice filosofické antropologie a biblistiky.

Z antropologicko-epistemologického hlediska člověk reprezentuje subjekt disponující schopností odhalovat sociální a přírodní vztahy a do této reality aktivně zasahovat. Takto se člověk staví vůči přírodě a svými schopnostmi si vytváří vnitřní mapu vnějšího světa.³ Jak

¹ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha.

² *Conditio humana* označuje konstitutivní význam jinakosti a vztahu k ní. Jinak řečeno, tento pojem vyjadřuje způsob, jak může subjekt vzhledem k druhému být, či se stávat, člověkem; jednak když je druhým ve své lidskosti radikálně zpochybněn (vytržen ze své autonomní subjektivity), a na druhé straně objevuje lidství nikoli bez druhého, nýbrž teprve vzhledem k němu. (Lévinas, 1998)

³ Fajkus, Břetislav. 2009. Interpretace a poznání. IN *Věda, filosofie, metodologie: Sborník k osmdesátým pátým narozeninám Ladislava Tondla*. Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha. s. 111.

píše Fajkus, „toto zdvojení reality provází člověka od úsvitu dějin a odlišuje ho od živočichů“⁴.

Z metodologického hlediska bude vztah mezi poznáním a skepsí interpretován fenomenologicky. V této studii bude naší snahou a úsilím odhalovat, spatřovat a uchopovat to, co se ukazuje (či jeví) v námi zkoumaných textech jako podstata člověka a co je součástí jeho bytí. Toto „ukazování ukazujícího se“ lze označit jako fenomén (jev). Proto když naši interpretaci označíme jako fenomenologickou, budeme tím mít na mysli studii bytostně-filosofickou.⁵

Nutno podotknout, že v případě knihy Kazatel budeme provádět interpretaci s pomocí biblické exegeze⁶, jejímž úkolem je „pochopit a formulovat autentický smysl biblických textů“⁷ a vzít v potaz, že se jedná o starý text vyžadující si odstranění historických nánosů.⁸ Zároveň však nelze říci, že by tato studie byla čistě teologická. Biblický text budeme číst nikoli jako zjevené Boží slovo, nýbrž k němu budeme přistupovat jako k ústřednímu prameni obsahujícímu skryté i explicitní významy, které chceme odhalit.

V neposlední řadě bych chtěla odůvodnit, v čem si texty Sorena Kierkegaarda a autora knihy Kazatel nárokují filosofickou interpretaci. Musíme totiž brát v potaz, že jak starozákonní autor, tak dánský filosof činí jisté nároky na své čtenáře.

⁴ Fajkus, Břetislav. 2009. Interpretace a poznání. IN *Věda, filosofie, metodologie: Sborník k osmdesátým pátým narozeninám Ladislava Tondla*. Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha. s. 111.

⁵ Michálek, Jiří. 1992. *Co je filosofie?*. Oikúmené. První vydání, Praha. s. 59.

⁶ Z řečtiny „*ex*“ – ven, „*agein*“ – vytáhnout, vyvést. Exegeze se často zaměřuje s hermeneutickým přístupem, avšak tyto dvě metody, přestože k sobě mají velmi blízko, je třeba odlišit. Exegeze je proces *interpretace*, kdežto biblická hermeneutika poskytuje *pravidla*, kterými je třeba se během onoho interpretačního procesu řídit. (Fee, 2002, s. 21)

⁷ Fajkus, Břetislav. 2009. *Interpretace a poznání*. IN *Věda, filosofie, metodologie: Sborník k osmdesátým pátým narozeninám Ladislava Tondla*. Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha. s. 109.

⁸ Fajkus, Břetislav. 2009. *Interpretace a poznání*. IN *Věda, filosofie, metodologie: Sborník k osmdesátým pátým narozeninám Ladislava Tondla*. Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha. s. 109.

Kierkegaard je znám pro svůj pestrý a velmi osobitý styl tvorby, který je seskupen z rozličných narativních perspektiv⁹; Kierkegaard namáhavě usiloval o nalezení pro něj nejpřijatelnější formy komunikace se svými čtenáři, která by dokázala vystihnout niternost křesťanské víry. Vezmeme-li v potaz tehdejší kulturu, která se začala stávat čím dál více „konfekční“, kde denní tisk začal produkovat „hotové“ názory pro své odběratele a ve společnosti se šířily „hotové“ uniformní hodnoty, Kierkegaard chtěl svou tvorbu pro čtenáře zkomplikovat. K tomuto účelu začal používat jeho dialektickou metodu nepřímé komunikace. Tato metoda měla takovou strukturu, aby čtenáře konfrontovala s paradoxy a kontradikcemi prostřednictvím pseudonymů (tato literární forma bude detailněji rozebrána v kapitole §17), předmluv, dovětků, meziher, repeticí, ironie či zpochybnění svých předchozích výroků. V těchto prostředcích můžeme spatřit autorův záměr: oslabit svou autorskou autoritu tak, aby „pravdy“ obsažené v textech nebyly přijímány rutinně, bezmyšlenkovitě a „objektivně“. Naopak, čtenář má v textech spatřit sebe sama a je pouze na čtenáři, jakým způsobem text uchopí a přijme.¹⁰

Autor knihy Kazatel je sice neznámý, nicméně víme, jakou formou a s jakým záměrem text sepsal. Kniha Kazatel se někdy nazývá i Kohelet, což v překladu znamená Učitel („*Qohelet*“). Anonym se stylizuje do pozice jeruzalémského krále Šalamouna obdařeného neobvyklým přídělem moudrosti, a takto promlouvá ke svým posluchačům, tehdejším izraelským učencům.¹¹ Vidíme tedy, že i kniha Kazatel vznikla s určitým záměrem; byla sepsána pseudonymně a má edukativní ráz (více v kapitole §8).

§ 1. Osnova práce

Nyní si načrtneme přibližný rozvrh jednotlivých témat, která chceme v průběhu textu sledovat za účelem vytvoření si uceleného obrazu chápání „*křesťanského člověka jako bytosti toužící po poznání*“ z pohledu knihy Kazatel a Sorena Kierkegaarda.

⁹ Patří mezi ně estetické novely, díla zabývající se psychologií a křesťanskou dogmatikou, satirické předmluvy, filosofické „drobky“ a „dovětky“, literární recenze, vzdělavatelné řeči, křesťanské polemiky, retrospektivní autobiografické sebe-interpretace a dialektická metoda nepřímé komunikace. (McDonald, 2017)

¹⁰ McDonald, William. 2017. *Søren Kierkegaard (1813—1855): Direct and Indirect Communication*. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors* [online]. Zdroj: <http://www.iep.utm.edu/kierkega/#SH3b> [staženo 12.04.2017].

¹¹ Rendtorff, Rolf. 2015. *Hebrejská Bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad. s. 59-62.

Před samotnou analýzou a interpretací jednotlivých autorů se blíže zaměříme na vývoj skeptického myšlení ve filosofických dějinách a poukážeme si na antropologický posun, ke kterému došlo od doby řeckého skepticismu až po Hegelovu „negativní filosofii“.

Hned poté si přiblížíme knihu Kazatel jak z hlediska formálního (lingvistická stránka poznání, autorův záměr), tak obsahového, přičemž budeme čerpat z knihy Kazatel a dále pak z dějpravných knih První a Druhé Královské. Při studiu geneze pochybnosti bude sledována i souvislost knihy Kohelet s mýtem o stvoření světa a lidském pádu zaznamenaném ve starozákonní 1. Mojžíšově, ze které nám vzejde obraz člověka jako bytosti napjaté mezi dvojitou touhou (touhou po poznání a věčnosti).

V následovné kapitole bude věnována pozornost existenciální filosofii Sorena Kierkegaarda opět z hlediska formálního a obsahového. Po formální stránce se zaměříme na autorovy intence vůči čtenáři (vzhledem k jeho specifickému stylu psaní) a na jeho pseudonymní tvorbu. Poté přejdeme k interpretaci autorových textů, které nám poslouží jako zdroj jeho uvažování

o procesu stávání se člověkem (v křesťanském slova smyslu) a zároveň o roli poznání v křesťanově životě. Bude se jednat primárně o texty „*Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*“ a zamyšlení „*Každý dobrý dar pochází shůry*“ z jeho „*Čtyř vzdělavatelných řečí*“. I zde budeme čerpat z příběhu o stvoření, konkrétně z Kierkegaardovy antropologické interpretace zrodu hříchu a pochybnosti po pojetí jablka ze stromu poznání dobrého a zlého Adamem a Evou.

Následně přejdeme k důkladné komparaci obou autorů a jejich textů. Naše interpretace bude vycházet z Koheletova citátu „kde je mnoho moudrosti, ji i mnoho hoře, a čím víc vědění, tím víc bolesti“ (Kaz 1,18; CEP), který dobře vystihuje vztah mezi poznáním a skepsí z pohledu obou skeptických myslitelů.

§ 2. Terminologie

Za prvé, pro lepší orientaci v textu, budu používat následující zkratky biblických překladů, z kterých jsem jakožto z primárních zdrojů čerpala. Zkratky jsou uvedeny vždy v závorkách či za středníky vedle biblických odkazů.

B21 – Překlad 21. století

BK – Bible Kralická

ČEP – Český ekumenický překlad

Za druhé, před samotnou interpretací ještě musím objasnit několik epistemologických termínů, které budu čteně užívat jak v biblickém kontextu, tak při studiu Kierkegaardových textů. Definice jsou převzaty z Novotného *Biblického slovníku*¹².

Moudrost (hebr. *chokmá, chákam*). „Jde tu na rozdíl od řeckého pojetí spíše o praktickou moudrost, než o schopnost theoretisování, tedy o schopnost správného úsudku v rozhodujících chvílích, o prozíravost, někdy také o technickou zručnost. Izraelec spojoval moudrost obyčejně se srdcem. Job, chtějící ukázat přátelům, že i on má moudrost, praví, že má srdce. Jindy je moudrost spojována s duchem. Moudrost je činit ustanovení Boží, bát se Boha je počátek moudrosti. Je darem Božím [Kaz 2,26]. Moudrost je přirozeně především Boží vlastností,

na níž dává částečně podíl člověku. Ale ve své plnosti je tato Boží moudrost nedostižitelná lidem, tím méně ostatním tvorům. V době, kdy z úcty ke jménu Božímu byly hledány způsoby, jak je opsat, aby nemuselo býti vysloveno, užívalo se pojmu moudrost k označení Boha. Tato moudrost byla nakonec personifikována (viz kniha Přísloví) a později pod vlivem řecké filosofie v rabínské literatuře zbytnostňována jako prostředník mezi nepřibližitelným Bohem a spravedlivými. Na tyto názory navázal Pavel, když chtěl vystihnouti význam Kristův jako vtělení Boží moudrosti.“¹³

Poznání (hebr. *jáda* = znáti osobu nebo věc, vnímati, uvědomiti si, zjistiti). „Při všech těchto výrazech nutno míti na paměti, že u Izraelců poznávání nemá v základě význam řeckého abstraktního, theoretického a tedy čistě rozumového pochodu, jenž vede k rozumovému pochopení a poznání; nejde také o pouhé konstatování skutečnosti nebo pravdy, nýbrž jde převážně o poznání, jež plyne z praktického zabývání se něčím; jde o poznání na základě zúčastněné zkušenosti, ať dobré nebo špatné. Bůh ve SZ je chápán a poznáván nikoli abstraktně jako nejvyšší jsoucnost, nýbrž konkrétně jako svatá vůle, jež sleduje určitý cíl, vystupuje s požadavky, omilostňuje a soudí. Poznání Boha je v podstatě uctivé a poslušné uznání jeho moci, milosti a nároků. Znáti jméno Boží znamená vyznávati je, hlásit se k němu, vzdávati mu čest a doufati v něj. Že nejde jen o theoretické poznání, je vidět také z toho, že neznáti Boha není jen poblouzení, nýbrž také vina, jež se rovná zatvrzelosti. Ale i tam, kde

¹² Viz: Novotný, Adolf. 1956. *Biblický slovník*. Edice Kalich, Praha.

¹³ Novotný, Adolf. 1956. *Biblický slovník*. Heslo „Moudrost“. Kalich, Praha. s. 449.

Bible mluví o tom, že Bůh zná člověka, nejde jen o Boží vševědounost, nýbrž o milostivé zabývání se člověkem, péči o člověka, přiznávání se k člověku, takže znáti, poznati tu může znamenat také vyvoliti za předmět zvláštní péče.

V NZ jsou použita řecká slovesa ginóskein, epiginóskein [= znáti, poznati] a subst. gnósis [= známost, poznání]; jde totiž o zvláštní poznání. Bylo umožněno novou smlouvou v Kristu, má svůj základ v Duchu svatém, soustřeďuje se na Boží spasitelné dary a je měřitelné láskou, jež je tímto poznáním vyvolána. Zvláště v okruhu Janově jsou láska a poslušnost kritériem poznání Boha. Poznat Boha [prostřednictvím Ježíše Krista] znamená totiž osobně se s ním seznámit, vstoupit s ním do osobního styku. [...] Poznání se velmi blíží k pojmu **vědění**, které se také vychází ze slovesa jáda‘ neboli [= znáti, poznati].¹⁴

¹⁴ Novotný, Adolf. 1935. *Biblický slovník*. Heslo „poznání, poznati, poznávati, znáti“. Kalich. ss. 706-708.

II. SKEPTICISMUS

Na samém začátku je třeba poznamenat, že pochybnost má svou tradici, jelikož má charakter zvláštního konstitutivního momentu člověka. V této kapitole si uvedeme několik typologií pochybnosti co do formy, to do obsahu a uvidíme, že v historii skepticismu došlo k antropologickému (nikoli gnoseologickému) posunu, tedy vzniklo *nové určení člověka*.

§ 3. Řecký skepticismus

Pokud bychom si v antickém Řecku položili otázku, zda je možné dosáhnout poznání, dostali bychom trojí odpověď od tří různých skupin skeptiků. První skupina, kterou lze označit za dogmatiky, měla za to, že plného poznání dosáhnout lze, dokonce byla přesvědčena, že právě ona pravdu nalezla. Do druhé skupiny patřili takzvaní akademičtí skeptici (působící na půdě Platónovy akademie), kteří zastávali názor, že k plnému poznání dospět nelze a spatřovali důležitost ve vyřazování veškeré pochybnosti a nedůvěřivosti vůči veškerým předpokladům. Třetí skupina se držela stranou a tvrdila, že jak akademici, tak dogmatici jsou stejně ustrnulí a jejich spor nelze rozhodnout, jelikož oba argumenty jsou stejně silné.¹⁵ Tento směr se označuje jako tzv. pyrrhónismus, pojmenovaný po svém zakladateli Pyrrhónovi z Élidy (cca 360-270 př. Kr.), který z předchozí filosofie uznával a přejal pro nás tři důležité principy. Za prvé si Pyrrhón vysoce cenil epikurejské „*ataraxie*“ neboli „stavu naprostého klidu, kdy duše není zatěžkávána žádnými afekty a může vyrovnaně čelit všem vnějším událostem, protože jí jsou lhostejné“¹⁶. Tato lhostejnost je druhým důležitým termínem vycházejícím ze stoického výrazu „*apatheia*“. U Sexta Empirica (jednoho z hlavních představitelů tohoto směru) je *ataraxie* posledním cílem dobrého vedení života a jedná se tak o *postoj moudrého člověka*. Třetím principem, stojícím v jádru řeckého skepticismu, je tzv. „epoché“, což je „opatrný postoj odložení úsudku a nepodlehnutí prvnímu dojmu“¹⁷; až když se zdržíme úsudku, přijde sama *ataraxie*. *Epoché* tedy od nás vyžaduje vzdát se jakéhokoli rozhodování, protože k tomu nemáme dostatečné vědění.

¹⁵ Hankinson, R. J. 1995. *The Sceptics: The Arguments of the Philosophers*. Routledge, New York. ss. 13-14.

¹⁶ Sokol, Jan. 1998. *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*. Vyšehrad, Praha. s. 274.

¹⁷ Tamtéž. s. 289.

§ 4. René Descartes

Nyní se v našem exkurzu přesuneme k raně-novověkému skeptikovi René Descartovi. Na úplném začátku si objasníme jeho pojem „*bon mens*“ („dobrá mysl“), který je výchozím bodem pro představy o správném a nesprávném poznání. Dobrou mysl autor ztotožňuje s univerzální lidskou moudrostí, která je směrnicí dobrého života a zajišťuje člověku schopnost správné orientace ve světě. Tato dobrá mysl má tedy aktivní povahu, je modalitou ducha a vychází tak z rozumu („*ratio*“); „rozum vnáší do jednotlivých operací lidského ducha vnitřní činnou jednotu, aktivizuje jej [...] a umožňuje mu jejich určování a poznávání“¹⁸. Člověk, který se nechává vést *bon mens*, je rozumovou bytostí, existující ze sebe (spontánně) ve vztahu k poznávanému předmětu a určuje jej, aniž by jím byl jakožto poznávaný určován.¹⁹ Nyní můžeme konstatovat, že lze poznávat dvojím způsobem: zkušeností (která je nejistou, jelikož je při ní člověk vystaven působení věci na jeho mysl a ocitá se tak v trpné, pasivní pozici) či dedukcí (ta se vyznačuje vyvozováním jednoho z druhého; v tomto případě je člověk plně *při* sobě a *ze* sebe a nepodléhá tak působnosti okolních předmětů). Každý jednotlivec, který dedukuje, je tedy ve stavu dobré mysli.

Pro Descarta byl důležitý postup v podobě metodické skepse, rozvracející (lat. „*eversio*“ neboli „svržení, rozvrácení“) výzkum principů vedoucí k nálezu „*res cogitans*“ (věci myslící) jako prvotního principu²⁰ (latinský překlad „*arché*“ – první příčina), nalezení jsoucna jako poznávaného (nikoli pouze jako jsoucna).²¹ Descartes ztotožňuje *ego* (já) s *arché*, jinými slovy „být k ostatním jsoucnům ze sebe“²². Toto „bytí ze sebe“ se uskutečňuje různými způsoby, tzv. kogitačními mody. Věc myslící je taková, která *pochybuje*, poznává, afirmuje (přítakává), chce/nechce, popírá, představuje si a smyslově vnímá.²³ Pochybování (i poznávání) je zde tudíž úzce svázáno s lidskou přirozeností.

¹⁸ Zika, R. 2010. *René Descartes: Metafyzika lidského dobra*. Praha: Filosofická fakulta Univerzity Karlovy. Trivium, 1. vydání. s. 15.

¹⁹ Tamtéž. s. 20.

²⁰ „Odkud vím, že neexistuje nic rozdílného od toho, co jsem posoudil jako nejisté a o čem není možno mít sebemenší pochybnost?“ (Benyovszky, 2001, s. 31)

²¹ Benyovszky, L. „*Ego cogito*“ a *transcendence pobytu*. *Acta Oeconomica Pragensia*, roč. 4, čís. 5, s. 44 – 65.

²² Benyovszky, Ladislav. 2001. *Filosofická propedeutika 2. díl*. Sofis, Praha. s. 32.

²³ Tamtéž. s. 33.

V této části kapitoly si ve stručnosti přiblížíme vztah Boha a člověka pro lepší pochopení původu lidské schopnosti pochybovat. Descartes člověka spatřuje jako ideu Boha; idea Boha je člověku vtištěna jako „umělcova značka jeho dílu“²⁴ a díky této ideji jedinec rozumí svému „pochybuji“ a uvědomuje si tak svou nedokonalost a konečnost.

Bytí po způsobu „věci myslící“ v Descartově pojetí lze shrnout do následujících bodů: a) pochybování je kogitační přirozenost člověka, b) Bůh člověka stvořil jako poznávajícího a zároveň i poznaného, c) člověk je stvořen Bohem jako jsoucno poznávající a to, co je možné poznat, musí i existovat.²⁵

Descartovské metodické zpochybňování všeho, co lze zpochybnit, vyžaduje zachování postoje z naivní perspektivy. Pouze takto je skeptik schopen dostat se na místo, o kterém si může být jistý, že je půdou pro „pozitivní“ východiska.²⁶ Pochybovačnost je zde dovedností, při které rozum vítězí nad důvěrou ve smyslovou zkušenost a umožňuje jedinci svobodně určovat pravdivé a nepravdivé.²⁷

§ 5. David Hume

David Hume se v první knize svého *Pojednání o lidské přirozenosti* snaží vysvětlit, proč máme svá přesvědčení (a odkud se berou), dále pak řeší, proč jisté ideje vyvolávají ideje další a v neposlední řadě přichází se svým radikálním skepticismem. Hume tak zamítá možnost všeobecného vědění o světě a poukazuje na způsoby fungování rozumu a jeho limity (dle něj totiž mnoho našich domněnek o světě není racionálně založených a odůvodněných).²⁸

V první části své knihy Hume člení percepce myslí na *imprese* (pocity) a *ideje* (myšlenky).²⁹ Jakmile schází určitý typ impresí, chybí i korespondující ideje. Hned nato uvádí několik základních principů asociací idejí: a) veškeré lidské ideje jsou odvozeny z impresí, b) veškeré rozlišitelné principy lze rozdělit na myšlení a obraznost, c) lze dokázat možnost na základě

²⁴ Zika, R. 2010. *René Descartes: Metafyzika lidského dobra*. Praha: Filosofická fakulta Univerzity Karlovy. Trivium, 1. vydání. s. 81.

²⁵ Tamtéž. ss. 90-91.

²⁶ Tamtéž. s. 49-50.

²⁷ Tamtéž. s. 57.

²⁸ Popkin, Richard H. 1951. *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*. In: *The Philosophical Quarterly, Vol. 1, No. 5 (Oct., 1951)*. Blackwell Publishing, Oxford. s. 387.

²⁹ Hume uvádí jako příklad bolesti. *Pocit bolesti* je *imprese*, avšak *vzpomínka na bolest* je *idea*. (Hume, 2015, s. 29)

principu představitelnosti. Tyto principy Huma vedou k závěru, že poznáváme jen s určitou pravděpodobností (skrže časové a místní vztahy) a příčinné vyvozování má povahu víry (vyvozené ideje totiž musí původně odněkud vycházet a pak je zapotřebí zkoumat původní impresi). Tato víra je pak posilována zvykem, vášněmi a sklony. Ve čtvrté části Hume píše, že „veškeré usuzování o příčinách a účincích je mnohem více činností pociťující části naší přirozenosti než části myslící [...] rozum sám o sobě zcela rozvrací sám sebe a veškeré demonstrativní vědění tak upadá v pouhou pravděpodobnost“³⁰. Hume tak svou První knihu zakončuje slovy, že „veškerá naše paměť, smysly či chápání je založeno na iracionálních hříčkách naší imaginace“³¹.

Hume byl čtenářem Sexta Empirica, a proto si nyní můžeme demonstrovat, v čem se Humův skepticismus podobá tomu pyrrhónskému a vůči čemu se vymezuje. Hume vnímá pyrrhónismus jako sled argumentů vedoucích k zaujetí určitého přístupu ke všem intelektuálním a praktickým problémům. Hlavním leitmotivem těchto argumentů je přesvědčení, že při řešení daných problémů nám nepomůže racionální vysvětlení; pokud totiž proti sobě stojí dva protiargumenty, nelze se racionálně rozhodnout pro jeden či druhý. Hume měl však vůči Sextově pyrrhónismu jistou výhradu; hlavní nevýhodou je dle něj jeho neslučitelnost s běžným životem. Lidská mysl totiž odmítá přijmout pochyby, protože ty ji staví do nepříjemné pozice; a právě přirozenost (nikoli rozumovost) nás chrání před skepsí. Dle Huma bychom si měli osvojovat ne praktický, ale epistemologický pyrrhónismus; pyrrhónský přístup je potřebný, nicméně v praxi zavádějící.³²

§ 6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Náš exkurz tradicí skepticismu zakončíme Hegelovou „*Fenomenologií ducha*“, konkrétně oddílem „*Svoboda sebevědomí, stoicismus, skepticismus a nešťastné vědomí*“, u kterého si všimneme onoho již zmíněného antropologického posunu.

Jelikož nás zajímá motiv konstituce člověka jako samostatné bytosti, zaměříme se na Hegelův pojem rabství, jelikož právě práce je v člověku onen konstitutivní prvek. Toto rabské sebevědomí koná pro druhé (panské) sebevědomí, protože se bojí o život, ale zároveň se mu tato jeho práce vrací jako výsledek vlastní činnosti a poznává tak v tom sebe sama. Rab tedy

³⁰ Hume, David. 2015. *Pojednání o lidské přirozenosti*. Kniha 1.: Rozum. Togga, Praha. ss. 256-263.

³¹ Tamtéž.

³² Popkin, Richard H. 1951. *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*. In: *The Philosophical Quarterly, Vol. 1, No. 5 (Oct., 1951)*. Blackwell Publishing, Oxford. s. 406.

v tomto momentě došel k určitému rezultátu; vidí sebe sama v druhém, avšak to, co poznává je cosi pouze ideálního (jedná se pouze o myšlenku). Člověk usiluje o *identifikaci svého myšlení se svou podstatou*; to, jak sebe sama myslí je totiž pravdou jeho jako takového. Rab pracuje, avšak vidí sebe jako někoho cosi vytvářející; a potud vidí sebe jako původce oněch ideálních tvarů, respektive spatřuje sebe jako tvůrce. Nelze však říci, že by právě toto bylo svobodou či pravdou raba. Rab je nucen uskutečňovat se jako *to ideální* a zde vidíme, že na úrovni myšlení člověk oné jednoty není schopen dosáhnout. V tomto kontextu je pochybnost vždy tím způsobem, jakým člověk na rovině myšlení nemůže dojít jednoty se sebou samým (proto Hegel nevěří stoicismu a skepticismu).³³

Vidíme tedy, že neexistuje žádná hodnota čehosi jako oné prázdné svobody niternosti a neexistuje tak žádná jiná cesta uskutečňování svobody než „světsky“. Člověk k sebeoznání potřebuje druhého a toho na úrovni myšlení nelze dosáhnout. Abych se stal skutečně svobodným, musím onu svobodu moci realizovat ve společenském prostoru; teprve pak lze způsobem realizace proměnit původní *negativní* pojem ve svůj prvotní tvar. Hegel tedy spatřuje únik před skepsí nikoli v řešení teoretickém, nikoli praktickém.³⁴

§ 7. Od pozitivity k negativě

Ohlédneme-li se uvedenou typologií pochybnosti, můžeme konstatovat, že u řeckých skeptiků, Descarta a Huma je skepticismus spjat s lidskou přirozeností a nelze říci, že se jedná o cosi deficientního (negativního). Až v Hegelově „*Fenomenologii ducha*“ je skepticismus projev intenzivní *negativity* a tudíž se jedná o deficit. V prostoru myšlení člověk nikdy nemůže dosáhnout jistoty sebe sama a v poznání člověk nemůže dojít svobody. Teorie totiž, jak na to upozorňuje Hegel, vždy končí na úrovni skepse. Zkušenost tak pro Hegela představuje způsob realizace ducha, který tímto způsobem postupně nabývá vyššího stanoviska. V pozdějších kapitolách však uvidíme, že Kierkegaard tomuto prohlubování

³³ Hegel používá pojem skeptické sebevědomí, které je záporností všeho jednotlivého a rozdílného; a takto vytváří dialektický pohyb. „Přechází sem a tam od extrému soběrovného sebevědomí do druhého extrému nahodilého, zmateného a matoucího vědomí. Jednou poznává svou svobodu v povznesení nad všechen zmatek a nahodilost jsoucná, podruhé vyznává, že upadá do nebytostného a tone v něm.“ (Hegel, 1960, ss. 166-167)

³⁴ Hoover, Michael L., Hashim, Mohd H. 2016. *The Epistemology of Hegel: An Underlying Approach to Learning*. In: *International Journal for Cross-Disciplinary Subjects in Education (IJCDSE)*, Volume 7, Issue 3, September 2016. s. 2831.

existence rozumí nikoli jako všeobecnému principu dějin, ale jako úsilí *jednotlivce*, v rámci jeho *osobní* historie.³⁵ Hegelův duch je neosobní a neurčený pojem, který je bezprostřední a všem společný (až společenské instituce mu dodávají konkrétnosti). Další pro nás důležitý bod, který bude detailněji rozebrán v kapitole §29, je Kierkegaardova kritika hegliánské identifikace myšlení a bytí (subjektivity a objektivit).³⁶

³⁵ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. s. 97.

³⁶ Steward, Jon. 2003. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge University Press, New York. ss. 502-503.

III. KNIHA KAZATEL

Tato kapitola si klade za cíl přiblížit souvislosti mezi starozákonní knihou Kazatel a narativem o stvoření světa obsaženým v knize Genesis. Ona vzájemná provázanost textů nám umožní odkrýt podobu a hranice lidského poznání z biblické perspektivy – konkrétně z pohledu Kazatele a jeho epistemologického skepticismu. Postava Kazatele totiž představuje tradiční typ pochybujícího myslitele³⁷ v rámci vymezení „*conditio humana*“ jako člověka toužícího po poznání (viz úvodní kapitola §1). V neposlední řadě se v tomto textu člověk ukazuje z antropologického hlediska jako bytost napjatá mezi dvojí touhou – touhou po poznání a věčnosti.

Zprvu uvedu primární literaturu, z které jsem čerpala, respektive biblické zdroje vykreslující události Šalamounova života (1. a 2. Královská) a texty psané Šalamounem samým (Kazatel, Přísloví, Píseň písní). Dále se budeme věnovat lingvistické analýze poznání a jejími výsledky, v další kapitole se budeme zabývat absurdní charakteristikou poznání a ukážeme si dvojí stranu touhy po poznání, nesoucí s sebou jak stranu dobrou, tak zlou. Tato dichotomie nás posléze plynule odkáže na starozákonní příběh o stvoření světa, konkrétně na lidský pád po požití plodu ze stromu poznání dobrého a zlého.

§ 8. Kazatel, Přísloví, Píseň písní

Tyto tři texty tvoří spolu s Jobem a Davidovými žalmy pět knih takzvané mudroslovné literatury. Šalamoun během svého působení sepsal Přísloví a Píseň písní, avšak jeho autorství je v případě Kazatele dosti sporné.

Existuje mnoho argumentů vyslovujících se proti autenticitě Šalamounova autorství. Kritici kupříkladu namítají, že jazyk užitý v textu má poexilní charakter, což by nasvědčovalo na původ zřejmě z perského období (např. výraz „vše, co je pod sluncem“ se údajně vyskytuje až ve Fénicii v 5. století). Dalším argumentem je zpochybnění 16. verše z 1. kapitoly (CEP): „Rozmlouval jsem se svým srdcem: Hle, nabyl jsem větší a hojnější moudrosti než ti všichni, kdo byli v Jeruzalémě přede mnou, mé srdce nabylo mnoho moudrosti a vědění“. Tato slova by král Šalamoun nemohl pronést, jelikož byl pouhým třetím izraelským králem na trůnu po svých předchůdcích Saulovi a otcí Davidovi. Mezi další námitku patří kritika historického pozadí knihy, které nekoresponduje s Šalomounovou dobou - v textu je totiž zmíněna dobová

³⁷ Verheyden, Joseph. 2013. *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition*. Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. s. 4.

tyranie a nadvláda pohanů. „Uvidíš-li, že je v kraji chudý utiskován, že je znásilňováno právo a spravedlnost, nediv se té zvůli; vyšší hlídá vysokého a nad nimi jsou ještě vyšší.“ (Kaz 5,7; CEP); „Hned nato jsem pohleděl na pohřbené svévolníky; přicházivali a odcházeli ze svatého místa a ve městě se zapomínalo, jak jednali. Také to je pomíjivost.“ Poněvadž nad zločinem není hned vykonán rozsudek, tíhne srdce lidských synů k páchání zla (Kaz 8,10-11; CEP). A konečně existují i výhrady k mnohým protikladům obsažených v knize Kazatel – jedná se o kombinace ortodoxních, ale i neortodoxních prohlášení, které se podobají helénistickému myšlení ve 3. století.³⁸

Kniha Kazatel, jinak také Kohelet (v překladu *Učitel*), byla pravděpodobně sepsána neznámým autorem, který se staví do pozice zámožného a moudrého jeruzalémského krále a takto káže své poznatky o poznání a smyslu života. Pro naše účely však není až tak podstatné, kdo stojí za vznikem tohoto textu, jelikož se vypravěč stylizuje do role Šalamouna. Tento spis byl adresován do řad posluchačů, jimiž byli učenci (dorostenci) z různých jeruzalémských kruhů na přelomu 3. a 2. století před Kristem.³⁹

Svou formou se spis Kazatel značně podobá knize Přísloví, jelikož byl sepsán se stejným cílem – poskytnout čtenáři vhled a instrukce na cestě víry a hledání moudrosti. Zatímco kniha Přísloví ke koloběhu života přistupuje kladně a do jisté míry i bezproblémově, jelikož spatřuje smysl ve snažení spravedlivých, přímých, věrných a bohabojných, Kazatel naopak veškerá tvrzení vyzdvihovaná v Příslovích zpochybňuje a neustále poukazuje na pomíjivost veškerého dění ve světě.⁴⁰

Po formální stránce je námi studovaná kniha ohraničena úvodem a závěrem, v jehož rámci se o Koheletovi píše ve třetí osobě. Ve zbytku textu, v hlavní pasáži, Učitel promlouvá v osobě první. V textu se ještě objevuje určitý bezejmenný mluvčí, který zastává roli druhého moudrého muže, jehož hlas se vyjadřuje ke Koheletovým promluvám a monologům.⁴¹

³⁸ Gruber, Jiří. 2006. *Biblické knihy: Kazatel* [online]. Zdroj: <https://brno1.evangnet.cz/node/254> [datum stažení: 23. 11. 2016].

³⁹ Rendtorff, Rolf. 2015. *Hebrejská Bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad. ss. 59-62.

⁴⁰ Gruber, Jiří. 2006. *Biblické knihy: Kazatel* [online]. Zdroj: <https://brno1.evangnet.cz/node/254> [datum stažení: 23. 11. 2016].

⁴¹ Tamtéž.

Pro větší přehlednost tedy můžeme knihu rozdělit do následovných základních oddílů. Po úvodních dvanácti verších následuje první hlavní pasáž: verše z Kazatele 1,13-2,26 obsahují výroky fiktivní postavy krále Šalamouna pojednávající o hledání smyslu života zde na zemi. V dalším oddíle (Kaz 3,1-6,9) král pokračuje v hledání poznání a moudrosti, nicméně tentokrát z pozice, kdy je mu stržena pomyslná maska. Verše 6,10-12 poskytují souhrnné zhodnocení vyřčených moudr. Druhá část knihy (Kaz 6,13-11,10) zahrnuje převážně přísloví a námi studovaná autobiografie je završena verši 12,1-7, ve kterých Šalamoun rozjímá nad lidskou smrtelností. Verše 12,8-14 obsahují dodatečný závěr.⁴²

§ 9. První a Druhá Královská

Dále lze čerpat z dalších dvou starozákonních knih, které o Šalamounovi vyprávějí ve třetí osobě. Jedná se o „sesterské knihy“ První a Druhou Královskou – spisy, jež zachycují paralelní vyprávění stejných událostí z různých úhlů pohledu. První Královská byla sepsána očima proroků a Druhá Královská zase vystihuje perspektivu tehdejších kněží.

Na úvod bych ještě v rámci historického kontextu zařadila Šalamouna do kontextu biblických dějin židovského národa. Jestliže Starý Zákon připravuje půdu pro Zákon Nový, pak i Nový Zákon je odstínem Zákona Starého. Když tedy na historii Izraelitů nahlížíme touto optikou, pak lze vytvoření izraelského národa chápat jako manifestaci Božího zaslíbení z generace na generaci. Mezi první Izraelity se řadí Noe a jeho syn Šem (Šemovi bratři Jáfet a Cham se do této linie nepočítají, jelikož Cham byl černé rasy a Jáfet bílé rasy a jsou tedy považováni za pohany, či nežidy). Genealogie dále pokračuje například Abrahámem, Jákobem (také přezdívaným Izrael, v překladu „*Bůh zápasí*“), Saulem (prvním izraelským králem), Davidem a jeho synem Šalamounem.

V závěru této kapitoly bych ráda alespoň ve zkratce představila Šalamounovu osobu tak, jak je vylíčena v obou knihách Královských.

Šalamoun se narodil Bat-šebě a králi Davidovi, kteří ještě před jeho početím ztratili jedno novorozené dítě, což byl Boží trest za jejich cizoložství a úkladnou vraždu Urijáše, manžela Bat-šeby. Tento trest musel zajisté v obou zanechat výčitky, hořkost a zášť.⁴³ Následně

⁴² Gruber, Jiří. 2006. *Biblické knihy: Kazatel* [online]. Zdroj: <https://brno1.evangelnet.cz/node/254> [datum stažení: 23. 11. 2016].

⁴³ Viz Žalm 51,1-19 (CEP): „Pro předního zpěváka. Davidův, když k němu přišel prorok Nátan, protože vešel k Bat-šebě. Smiluj se nade mnou, Bože, pro milosrdenství svoje, pro své velké slitování

se dočítáme, že Bat-šeba s Davidem zplodila druhé dítě, na které Bůh zaslíbil, že nevztáhne ruku a učiní skrze něj velké věci – porodila syna Šalamouna, kterému Bůh udělil druhé jméno Jedidjáš, což v překladu znamená „*Hospodinův miláček*“.⁴⁴

Nyní se dostáváme k dalšímu argumentačnímu bodu týkajícího se povahy a druhu moudrosti, která byla Šalamounovi darována. Z Královských knih se dozvídáme, že panovník od Hospodina obdržel neobvyklý příděl moudrosti za účelem dobré správy tehdejšího království. Šalamounova prosba se týkala *poslušného srdce*⁴⁵ – v tomto kontextu je zajímavé povšimnout si způsobu, jakým Starý Zákon specifikuje konkrétní „druh“ poslušného srdce, o které král žádal. Z celého verše jakoby vyplývalo, že Šalamoun měl během své žádosti na mysli poslušné srdce rozlišující dobré od zlého především ve sporných soudních případech z poddanského dvora.⁴⁶ Zdá se však, že Šalamoun přitom pozapomněl na poslušné srdce pro svůj soukromý život. Tento aspekt vyvstává jak z obsahu jeho modlitby, tak ze starozákonních záznamů zachycujících hlavní události během královy vlády. Šalamoun mnohem více než na svou osobní poslušnost dbal na státní a soudní záležitosti a právě do této oblasti investoval veškerou svou nabytou moudrost.⁴⁷

zahlad' moje nevěrnosti, moji nepravost smyj ze mne dokonale, očist' mě od mého hříchu! Doznávám se ke svým nevěnostem, svůj hřích mám před sebou stále. Proti tobě samému jsem zhřešil, spáchal jsem, co je zlé ve tvých očích. A tak se ukážeš spravedlivý v tom, co vyřkneš, ryzí ve svém soudu. Ano, zrodil jsem se v nepravosti, v hříchu mě počala matka. Ano, v opravdovosti máš zalíbení, dáváš mi poznávat tajuplnou moudrost. Zbav mě hříchu, očist' yzopem a budu čistý, umyj mě, budu bělejší nad sněh. Dej, ať slyším veselí a radost, ať jásají kosti, jež jsi zdeptal. Odvrat' svou tvář od mých hříchů, zahlad' všechny moje nepravosti. Stvoř mi, Bože, čisté srdce, obnov v mém nitru pevného ducha. Jen mě neodvrhuj od své tváře, ducha svého svatého mi neber! Dej, ať se zas veselím z tvé spásy, podepři mě duchem oddanosti. Budu učit nevěrné tvým cestám a hříšníci navrátí se k tobě. Vysvobod' mě, abych nebyl vinen krví, Bože, Bože, moje spáso, ať plesá můj jazyk pro tvou spravedlnost. Panovníku, otevři mé rty, ať má ústa hlásají tvou chválu. Oběť, kterou bych dal, se ti nezalíbí, na zápalných obětech ti nezáleží. Zkroušený duch, to je oběť Bohu. Srdcem zkroušeným a zdeptaným ty, Bože, nepohrdáš!“

⁴⁴ McKenzie, Steven L. 2004. *Král David: životopis*. Praha: Volvox Globator.

⁴⁵ 1. Královská 3,6-9 (CEP): „Dej svému otroku vnímavé srdce, aby mohl soudit tvůj lid a rozlišovat mezi dobrem a zlem.“; zvýraznila A.J.

⁴⁶ Novotný, Adolf. 1956. *Biblický slovník*. Heslo „moudrý“. Edice Kalich, Praha.

⁴⁷ Tento aspekt je patrný i ze Šalamounova setkání s moudrou vladařkou ze Sáby (viz 1Kr 10), královnou etiopskou a egyptskou. Zde je vidno, že na základě královniných slov se jednalo o

Ona druhá moudrost – moudrost duchovní, schopna hodnotit skutečnosti z Božího pohledu – do králova soukromého života cele nevešla.⁴⁸ Zatímco Izraelské království prosperovalo ekonomicky, politicky i hospodářsky, Šalamounovo srdce se stalo zatvrdelým. Nemoudře toleroval modloslužebnictví rozšířené v celém národě, nemoudře se zaslepil bohatstvím Jeruzaléma a nemoudře se poddal svým vášním (například vražda jeho bratra Adonijáše, který si stejně jako on činil nárok na královský trůn; dále pak mnohoženství).⁴⁹

Na druhou stranu mu však nelze vytknout výstavbu vůbec prvního chrámu, o kterou se zasloužil a za kterou je vyzdvihován v mnoha dalších biblických knihách. Šalamounův, nebo také Jeruzalémský, chrám totiž způsobil revoluční převrat v uctívání a obětování Hospodinu, jelikož svatyně⁵⁰ s Boží přítomností od nynějška mohla permanentně přebývat uvnitř chrámu. Do té doby Izraelité museli Hospodinu přinášet oběti na vyvýšeninách mimo město.

§ 10. Poznání z lingvistického hlediska

Když se blíže podíváme na slovesa, jež jsou použita v 7. kapitole, 25. verši knihy Kazatel, zjistíme, které výrazy vyjadřují, co je z lidské strany možné. Povšimněme si, že se jedná pouze o proces, nikoli o jeho finalizaci.⁵¹

- Poznat
- Nahlédnout
- Hledat

Na druhé straně v této pasáži můžeme objevit i slovesa, která popisují, co je nad lidskou kapacitu ve vztahu k poznání.

„praktickou prozíravost, bystrost, důmyslnost v souvislosti s nádherou a komfortem Šalamounova paláce i ostatních zařízení“. (Flossman, 1986, ss. 28-29)

⁴⁸ „Tak se Šalomoun dopouštěl toho, co je zlé v Hospodinových očích, a neoddal se cele Hospodinu jako jeho otec David.“ (1Kr 11,4-6; CEP)

⁴⁹ Allmen, Jean-Jacques von. 1991. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Evangelické nakladatelství. s. 60.

⁵⁰ Také *Archa úmluvy* byla přenosná Boží schrána, která sloužila jako příbytek pro Hospodina a k centralizaci izraelské bohoslužby. Prvně byla postavena na Boží příkaz Mojžíšem před vkročením do Zaslíbené země a obsahovala tři cenné reliquiální předměty: desky Desatera, manu a Áronovu hůl. V Samuelových knihách se můžeme dočíst, kudy schrána putovala. (Allmen, 1991, ss. 75-76)

⁵¹ Čapek, Filip. 2014. *Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden*. IN: Teologická reflexe; Ročník 20, č. 2, ss. 147-157.

- Nalézt (ve smyslu plně pochopit a poznat)
- Propátrat (v souvislosti s tím, že člověk není schopen nalézt Hospodina a veškeré jeho dílo)

V hebrejštině jsou totiž použita omezující slovesa, kterým ze zásady předchází zápor *š* a výraz „nelze“ zde zaznívá dokonce třikrát.⁵²

Můžeme tedy konstatovat, že poznávat je možné, avšak poznávané nelze plně uchopit a nabýt jej. Nicméně člověk má i přesto touhu vědět a poznat více („ani ve dne ani v noci nespí“⁵³). Nutno poznamenat, že Kazatelovu skepsi však nelze ztotožňovat s agnosticizmem – spíše kriticky přistupuje k mudroslovné tradici, která chápe sebe samu jako cestu k plnému poznání.⁵⁴

§ 11. Paradox poznání

Další charakteristikou poznání v tomto kontextu je paradox, či absurdita. Hledání moudrosti je činností, zaměstnáním a úkolem uloženým člověku. A toto poslání a každodenní úkol vyzývá nikoli k trápení a lopotě, nýbrž k *hledání smyslu*; i když je výsledným nálezem to, že jak toto hledání, tak vlastní nález se ukazují jako absurdita.

V souvislosti s lingvistickou stránkou slova „marnost“ (v Českém ekumenickém překladu také „pomíjivost“) bych se krátce pozastavila nad všeobecně známým refrénem „marnost nad marnost a vše je marnost“, který provází celou knihu Kazatel. Hebrejské slovo *hebel* (הֶבֶל) je v českých verzích Bible překládáno jako marnost, avšak přesnější je termín pára, dým či dech, který naznačuje větší prchavost života (potažmo i poznání a moudrosti) a neschopnost člověka mít nad ním kontrolu.⁵⁵

Kazatelem vykreslený úkol, uložený člověku, by se dal rozvinout do následujících dvou tezí, které jsou si navzájem v protiváze, a přesto se doplňují.

⁵² Čapek, Filip. 2014. *Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden*. IN: Teologická reflexe; Ročník 20, č. 2, ss. 147-157.

⁵³ Kazatel 8,16; BK.

⁵⁴ Čapek, Filip. 2014. *Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden*. IN: Teologická reflexe; Ročník 20, č. 2, ss. 147-157.

⁵⁵ Gruber, Jiří. 2006. *Biblické knihy: Kazatel* [online]. Zdroj: <https://brno1.evangelnet.cz/node/254> [datum stažení: 23. 11. 2016].

První teze (Kaz 1,13-14; CEP) tvrdí, že tento úkol je nedobrý, zlý a bezvýznamný.⁵⁶

„Předsevzal jsem si, že moudře propátrám a prozkoumám vše, co se pod nebem děje. Úmornou lopotu uložil Bůh lidským synům, a tak se lopotí. Viděl jsem všechno, co se pod sluncem děje, a hle, to vše je pomíjivost a honba za větrem.“

Avšak v druhé tezi (Kaz 3,10-11; CEP) Šalamoun již vynechává charakteristiku úkolu jako čehosi zlého a v jedenáctém verši jej spojuje s Božím stvořením všeho pěkného a učiněného ve správný či náležitý čas.

„Viděl jsem lopotu, kterou Bůh uložil lidským synům, a tak se lopotí. On všechno učinil krásně a v pravý čas, lidem dal do srdce i touhu po věčnosti, jenže člověk nevstihne začátek ani konec díla, jež Bůh koná.“

V obou případech tedy jde o skutečnost, kterou Bůh lidem dává, či dokonce věnuje, aby se jí zaobírali. Touha po věčnosti tak dřímá v lidských srdcích jako možnost – avšak její dosažení je stejně tak nemožné, jako možnost dosažení úplného poznání.

§ 12. Dvě strany moudrosti

V 1. Královské 3:6-9 (ČSP) čteme o Šalamounově žádosti o moudrost:

„V Gibeónu se ukázal Hospodin Šalomounovi v noci ve snu. Bůh řekl: Žádej, co ti mám dát. Šalomoun řekl: Ty jsi prokázal svému otroku, mému otci Davidovi, velké milosrdenství, když před tebou chodil věrně a spravedlivě, s upřímným srdcem vůči tobě. Zachoval jsi mu toto velké milosrdenství a dal jsi mu syna, který sedí na jeho trůnu, jak je tomu dnes. Nyní jsi, Hospodine, můj Bože, ustanovil svého otroka králem namísto mého otce Davida. Ale já jsem mladý chlapec, neumím vycházet a vcházet. Tvůj otrok je uprostřed tvého lidu, který jsi vyvolil, početného lidu, jenž nemůže být pro množství sečten ani spočítán. *Dej svému otroku vnímavé srdce, aby mohl soudit tvůj lid a rozlišovat mezi dobrem a zlem.*⁵⁷ Vždyť kdo dokáže soudit tento tvůj ohromný lid?“

V této pasáži je pro naše účely klíčová zvýrazněná věta, konkrétně rozlišení mezi dobrem a zlem. Z etymologického hlediska je pozoruhodné, že je zde užito identických slov jako

⁵⁶ Čapek, Filip. 2014. *Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden*. In: Teologická reflexe; Ročník 20, č. 2, ss. 147-157.

⁵⁷ Zvýraznila A.J.

v knize Genesis. V biblické hebrejštině totiž existuje více výrazů pro „dobro“ a „zlo“.⁵⁸ V tomto případě je použito slov „ra“ a „tob“.

Termín „ra“ (רָע), „škodlivý, poškození“ lze použít pro označení zla či špatnosti, často v opozici k dobru. V určitých případech má význam slova „ra“ fyzický, morální či kultický nádech, avšak v mnoha případech se jedná o kombinaci všech významů. Nejoblíbenějším výrazem pro zlo proroka Ozeáše je „ra“. V Přísloví 11,21 čteme, že zlovolník bude potrestán, chytí se do přestupků svých rtů (12,13) a nemá žádnou budoucnost (24,20). Job si stěžuje, že v den béd bude zlý ušetřen (21,30). V knize Jeremiáš (2,33) prorok mluví o Izraeli jako o nevěrné Hospodinově nevěstě, která se na svých cestách učí zlým věcem. V První knize Mojžíšově jsou zlými nazýváni obyvatelé Sodomy. Žalmista se osočuje vůči těm, kteří mají v srdci zlé úmysly (Žalm 140,2).⁵⁹

Na druhé straně dobro neboli termín „tob“ (טוֹב), zahrnuje nejen mravné chování, ale také stranění se svého opaku - zla. Člověku se nabízí volba mezi dobrem a zlem již od zahrady Eden, kde Adam a Eva pojedli ovoce ze „stromu poznání dobrého a zlého“ (Gen 2,9). Od té doby byla uvalena Boží kletba na ty, kdo říkají zlu dobro a dobru zlo, kdo vydávají tmu za světlo a světlo za tmu, kdo vydávají hořké za sladké a sladké za hořké (Iz 5,20). Stejně jako moudrý Šalamoun potřebuje každý, kdo chce poslouchat Boha, moudrost, aby mohl rozlišovat dobré od zlého (1. Král 3,9; Žid 5,14).⁶⁰

Ve světle leitmotivu Šalamounových spisů – moudrosti – lze tedy konstatovat, že být moudrý znamená vědět o nemožnosti plného nalezení a pochopení poznání, ba že moudrost právě naopak vyžaduje přiznání si hranic vlastního poznání.

⁵⁸ V biblické hebrejštině se vyskytují následovná označení pro zlo:

- a) avon (אָוון) – perverze, hanebnost (pravděpodobně odvozené od slovesa awah – překroutit)
- b) aven (אָוֵן) – starost, zármutek, zrada
- c) avel (אָוֵל), kořen slova je awla (אָוֵל) – deviace, odvrátit se, odchýlit se

⁵⁹ Elwell, Walter A. 1996. *Entry for „Evil“*. In: *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology* [online]. Edited by Walter A. Elwell. Published by Baker Books. Baker Book House Company, Grand Rapids, Michigan USA. Zdroj: <http://www.studylight.org/dictionaries/bed/e/evil.html> [datum stažení: 12.11.2016].

⁶⁰ Elwell, Walter A. 1996. *Entry for „Good“*. In: *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology* [online]. Edited by Walter A. Elwell. Published by Baker Books. Baker Book House Company, Grand Rapids, Michigan USA. Zdroj: <http://www.studylight.org/dictionaries/bed/g/good-goodness.html> [datum stažení: 12.11.2016].

Dále můžeme na základě Kazatelových poznatků říci, že Bůh dává člověku dar možnosti zkoumání. Lze poznávat, nahlížet povahu věcí a hledat – avšak proniknutí k plnému poznání není možné, protože nic takového de facto neexistuje. Moudrost je tedy charakteristická svou nedokonavou činností – není poznáním, ale ustavičným, v kruhu⁶¹ (sloveso „kroužit“ סָבַב v Kaz 1,6) se pohybujícím poznáváním nepoznatelného.⁶²

Kohelet spatřuje fixně ohraničený a nepropustný fenomén poznání již zde na zemi v tomto čase a jakkoli by tyto hranice byly překonávány, vyjevila by se ještě explicitněji narůstající absurdita. Nicméně touha po dosažení plného poznání přetrvává a dochází tak opět k paradoxu.

Není divu, že Kazatel spatřuje úzkou spojitost a úměru mezi poznáním, potažmo moudrostí, a skepsí.

„Neboť kde je mnoho moudrosti, je i mnoho hoře, a čím víc vědění, tím víc bolesti.“
(Kaz 1,18; CEP)

§ 13. Dvě zahrady

V Kazateli 2,5-6 se dočítáme o počínání fiktivní postavy krále Šalamouna, které se až nápadně podobá prvotnímu stavu v zahradě Eden (viz Genesis 2). V tomto oddíle král líčí svůj „experiment“, ve kterém podnikl velkolepá díla, postavil si domy, vinice, založil si zahrady, vysadil si mnoho druhů stromů a zřídil si i vodní nádrže pro zavlažování lesních porostů.⁶³ Podíváme-li se blíže na pojmosloví užitá v první a druhé kapitole Genesis, zjistíme, jak na to poukazuje Filip Čapek, že výrazně koresponduje s výrazivem ve zmíněné druhé kapitole knihy Kazatel. Zde jsou uvedena naprosto identická slova vyskytující se paralelně v obou starozákonních spisech.

ovoce: Gn 1,11, Gn 3,2, Gn 6; Kz 2,5

růst: Gn 2,5, Gn 9; Kz 2,6

stromy: Gn 2,9; Kz 2,5-6

⁶¹ „Severní vítr se mění v jižní, sem a tam točí se, tam a sem, kolem dokola stále vrací se.“ (Kaz 1,6; B21)

⁶² Čapek, Filip. 2014. *Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden*. In: Teologická reflexe; Ročník 20, č. 2, ss. 147-157.

⁶³ Tamtéž. ss. 147-157.

učinit: Gn 1,14; Kz 2,6

vysadit: Gn 2,8; Kz 2,4

zahrada: Gn 2,2; Kz 2,5

zavlažovat: Gn 2,10; Kz 2,6

Z interpretačního hlediska vlastnictví takovéto rozlehlé zahrady značí vliv, moc a bohatství. Tato prvotní demonstrace neomezené moci a možnosti krále se však následně, ve vhodný okamžik, ukazuje jako utopie. Uvažujeme-li nad tímto příběhem analogicky s narativem o lidském pádu v zahradě Eden, můžeme si povšimnout následujících paralel. Královský „experiment“ zkolaboval z toho důvodu, že si Kazatel troufl vystoupit na místo Hospodina, ale postupem času se ukazuje, že ambiciózní král mířil příliš vysoko. Po prozření a uznání vlastního selhání se autor na konci této ilustrativní pasáže přeměňuje v Učitele moudrosti, neboli Koheleta. Koneckonců právě slova vyřčená v 16. a 17. verši 8. kapitoly zpětně osvětlují neúspěšné dokončení Šalamounova podniku.⁶⁴

„Jakmile jsem si předsevzal poznat moudrost, viděl jsem, co je na zemi lopoty; ve dne ani v noci člověk neokusí spánku. Spatřil jsem též, že veškeré dílo Boží, dílo, které se pod sluncem koná, není člověk schopen postihnout; ať se při tom hledání pachtí sebevíc, všechno nepostihne. Ani moudrý, řekne-li, že zná to či ono, není schopen všechno postihnout.“

§ 14. Adam a Eva na rozcestí

Ve světle výše uvedeného tedy můžeme konstatovat, že lidské počínání v zahradě Eden končí na takovém pomyslném rozcestníku. Na jedné straně je dosaženo poznání dobrého a zlého v důsledku pojedení plodu z prvního zakázaného stromu, který se stal prostředkem k reflexivnímu porozumění poznání a zároveň také k *vědomí* sebe sama jako bytosti smrtelné a nedokonalé. Nesmrtelnost, stejně jako věčnost, se tak pro Adama a Evu po prozření stává pouhou utopistickou tužbou, která je však neodlučitelnou součástí jejich lidství. Stejně tak i Kohelet stojí před Bohem a sebou samým obnažen a zakouší bolestivost poznání. Na druhé straně rozcestníku stojí na první pohled pozapomenutý strom života, jehož plody nabízí zisk věčnosti neboli bytí neohraničené smrtí. I tato cesta je pro člověka nedosažitelná, čehož si byl

⁶⁴ Čapek, Filip. 2014. *Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden*. In: Teologická reflexe; Ročník 20, č. 2, ss. 147-157.

vědom i Kazatel aspirující pohlédnout za hranice možného poznání.⁶⁵ O tomto druhém stromu se dočítáme až později v třetí kapitole Genesis (3,22; CEP):

„I řekl Hospodin Bůh: ‚Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé. Nepřipustím, aby vztáhl ruku po stromu života, jedl a byl živ navěky.‘ Proto jej Hospodin Bůh vyhnal ze zahrady v Edenu, aby obdělával zemi, z níž byl vzat. Tak člověka zapudil. Východně od zahrady v Edenu usadil cheruby s míhajícími se plamenným mečem, aby střežili cestu ke stromu života.“

§ 15. Shrnutí

V této poslední kapitole se ohlédneme za jednotlivými body eseje a naše poznatky sjednotíme do konečného závěru.

Představili jsme si postavu Šalamouna jako základní profil myslitele v kontextu židovské tradice a právě tento konkrétní typus nám zde umožňuje vyobrazit vztah vědění, víry a pochybnosti.

Zatímco kniha Přísloví odráží Šalamounovu nesmírnou moudrost, kniha Kazatel naopak odkrývá i pošetilou stranu jeho charakteru. Stejně tak jako Samsonovi, i Šalamounovi se dostalo neobyčejných možností a obdarování, avšak později vyšlo najevo, že se ani jednomu nepodařilo dosáhnout na úroveň Boha a obsáhnout poznání ve své celosti.

V této eseji jsme dospěli k poznatku, že člověk je svou existencí v tomto světě pevně zakořeněn, nebo spíše polapen, mezi poznáním skutečně poznatelného a touhou po věčnosti. Tuto skutečnost jsme si následně ilustrovali na příběhu o stvoření světa, ve kterém se Adam a Eva po pozření plodu ze stromu poznání dobrého a zlého ocitli ve stejné situaci, jakou popisuje král Šalamoun v knize Kazatel.

Na základě Koheletových slov můžeme konstatovat, že poznání, spolu s moudrostí, jsou prostou marností – pouhou mlhou, párou, dýmem, který se na krátkou dobu ukáže, avšak velmi rychle zmizí. Pokusit se překročit limity poznání by bylo nejenom nemoudré, ale především paradoxní, jelikož nelze obsáhnout nedokonavou činnost.

V samém závěru bych uvedla jedinou zmínku o marnosti, která se vyskytuje v Novém Zákoně, konkrétně v Pavlově dopise Římanům (8,18-21), a která demonstruje dovršení

⁶⁵ Čapek, Filip. 2014. *Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden*. IN: Teologická reflexe; Ročník 20, č. 2, ss. 147-157.

Starého Zákona a nastolení nové smlouvy. Z těchto veršů zároveň vyvstává, že v křesťanství bude možné nalézt východisko z tohoto bludného (marného) kruhu.

„Soudím totiž, že utrpení nynějšího času se nedají srovnat s budoucí slávou, která má být na nás zjevena. Celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů. Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal. Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích. Víme přece, že veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu. A nejen to: i my sami, kteří již máme Ducha jako příslib darů Božích, i my ve svém nitru sténáme, očekávající přijetí za syny, totiž vykoupení svého těla. Jsme spaseni v naději; naděje však, kterou je vidět, není už naděje. Kdo něco vidí, proč by v to ještě doufal? Ale doufáme-li v to, co nevidíme, trpělivě to očekáváme.“

IV. FILOSOFIE SØRENA KIERKEGAARDA

Nyní se zaměříme na vztah mezi poznáním a skepsí v podání dánského filosofa Søren Kierkegaarda, přičemž se budeme držet tématu lidského „stávání se sebou samým“, které nás napříč jednotlivými kapitolami provází. Výstupní poznatky použijeme pro komparaci s biblickým („šalamounským“) pojetím tohoto dialektického vztahu.

Primárně budu vycházet z textů *Johannes Climacus aneb De Omnium Dubitandum Est* a *Osmnáct vzdělávatelných řečí*, avšak při konečné komparaci budu pro doplnění čerpat i z dalších Kierkegaardových spisů: *Nácvik křesťanství*, *Pojem úzkosti*, *Skutky lásky* a také ze sekundární literatury poskytující věcné komentáře.

§ 16. Dánský filosof a teolog

Před samotnou interpretací si však představíme tohoto dánského myslitele v dobovém kontextu s důrazem na dvě osoby, které v průběhu Kierkegaardova života významně ovlivnili jeho myšlení a cítění a zanechali tak stopy na jeho osobnosti. Mezi tyto dvě osoby patřila jeho snoubenka Regine Olsen a Kierkegaardův otec.

Søren Kierkegaard se narodil v Kodani r. 1813 do zámožné rodiny. Jeho otec pocházel ze selského rodu a v době jeho dospívání přišel do Kodaně, kde zbohatnul jako kupec a ve čtyřiceti letech opustil obchod s tím, že žil v soukromí a věnoval se četbě a studiu zejména teologických textů. V padesáti sedmi letech se mu narodil syn Søren a jeho žena, Kierkegaardova matka, záhy zemřela. Kierkegaard o svém otci píše jako o přísném a autoritativním muži, což v něm po zbytek života zanechalo těžkomyslnost, samotářství a melancholičnost. Jeho otec toužil, aby se jeho syn stal pastorem a za tímto účelem se v sedmnácti letech stal studentem Kodaňské univerzity (na této půdě se mimo jiné seznámil s Hegelovou filosofií, která jej původně oslovovala, ale kterou nakonec zavrhl). V tomto období zároveň Kierkegaardův otec „procitl“ a vyznal svému synu mnoho osobních hříchů z minula, což po určité době vedlo k vzájemnému usmíření. Kierkegaardova těžkomyslnost z minulosti však přetrvávala a mnohdy dokonce hraničila až s duševní nemocí; ta jej přiměla nepracovat a žít ze zděděného jmění, a také zapříčinila zrušení zasnub s mladou dívkou jménem Regine Olsen.⁶⁶

⁶⁶ Otto, J. 1899. Heslo „Kierkegaard Søren“. *Ottův slovník naučný: Encyklopaedie obecných vědomostí*. Díl čtrnáctý. Praha.

Kierkegaard se zasnoubil s Regine roku 1840 ve věku dvaceti sedmi let. Kierkegaard vůči ní pociťoval lásku, avšak zanedlouho zasnuby vnímal jako chybu a rozhodl se je zrušit. V jeho rozhodnutí se projektovalo hned několik aspektů jeho života: pocit viny, odhalená provinění otce z minulosti, melancholičnost a vědomí vlastní psychické labilitý.⁶⁷

Kierkegaard pocházel ze sedmi dětí, avšak pět z nich zemřelo v raném věku a, vyjma Sorena a jeho bratra Petera, nedožilo se více než třiceti tří let. Sám Kierkegaard byl přesvědčen, že skoná ve věku třiceti tří let. Vzhledem k tenkému poutu ke světu svůj život tento dánský filosof a teolog cele zasvětil svému pověření od Boha (alespoň tak svůj úkol chápal), aby probouzel a mobilizoval křesťany své doby k upřímné víře a Kristovu následování.⁶⁸

§ 17. Johannes Climacus

Johannes Climacus (Kierkegaardův pseudonym) je autorem textů *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie* (1844), *Konečný nevědecký dodatek k filosofickým drobkům* (1846) a *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est* obsažen v knize *Z deníků a papírů* (posmrtně vydaný nedokončený spis).

Climacův literární styl se u každého textu liší, nicméně všechny tři spisy jsou vzájemně propojeny jednotící myšlenkou a psány se stejným záměrem. Kierkegaard svůj pseudonym převzal od byzantského opata a mystika (žijícího asi na přelomu 6. a 7. století) působícího v klášteře Svaté Kateřiny na úpatí hory Sinaj. Tento mnich, Ióannés Klimakos, sepsal dílo *Klimax tou Paradeisou* (v překladu *Nebeský žebřík*) pro své mnišské obecnstvo. Klimax (neboli žebřík) znázorňuje sled třiceti kroků vedoucích k nezranitelnosti a chladnokrevnosti – tento postup se nepříliš liší od epikurejské *ataraxie* (viz kapitola §3), až na to, že epikurejci hledali únik ze světa do tichého kontemplativního místa, kdežto Climacus usiloval o mystický prožitek. Nebeský žebřík se stal, vyjma Bible, nejpopulárnějším liturgickým textem na Východě a v ortodoxních kláštorech je předcítán každý rok během předvelikonočního půstu.⁶⁹

⁶⁷ Becker, Siegbert, W. *The Epistemology of Søren Kierkegaard* [online]. Zdroj: <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> [staženo 30.4.2017]. s. 1.

⁶⁸ Tamtéž. s. 1.

⁶⁹ Storm, Anthony. 2011. *Online Commentary on Kierkegaard's Writings*. Second Period: Indirect Communication (1843-46) – Johannes Climacus.

Pseudonym Johannes Climacus pro Kierkegaardem představuje subjektivní přístup k poznání.⁷⁰ Metaforicky vzato motiv žebříku neznačí stoupání k Bohu, ale znázorňuje pomyslnou rovinu logiky, ze které logici (zde jsou myšleni Descartes a Hegel) postupují od jedné premisy k druhé.⁷¹ Johannes tuto metodu zavrhuje, jelikož dle něj k Bohu nelze přistupovat jinak než skrze víru. Přestože Johannes není křesťanem (nedisponuje totiž oním poznáním Boha), vede svého čtenáře do bodu, kdy musí učinit rozhodnutí v rámci jeho dilematu mezi pochybností a vírou. Objektivního poznání nelze dosáhnout ze strany subjektivní bytosti, proto Kierkegaardovi jde o to, aby čtenář nabyl takového poznání, které by jej dokázalo přivést k Bohu. Namísto obratu jedince k Bohu za účelem nabytí oné nezranitelnosti Johannes prosazuje *horlivý* a *subjektivní* přístup k hledání pravdy, jelikož právě tak dochází věřící k nalezení Boha.⁷²

Mnoho autorů v postavě Johanna Climaca spatřuje sokratovskou dialektickou figuru, avšak nelze samozřejmě tvrdit, že by Climacus postupoval identicky jako Sokrates. Sokrates je znám pro svou dialektickou metodu dotazování, načež odpověď na otázku je vždy záhy vyvrácena; nicméně Sokratovi v dialozích šlo ještě o něco jiného. Usiloval o to, aby jeho posluchačům dopomohl odhalit jejich nevědomost, které si zdaleka nejsou vědomi (a myslí si o sobě pravý opak). Zde je důležité zdůraznit, že Sokrates nijak neobjasňuje způsob, jakým chce účastníka diskuze dovést k uvědomění si své neznalosti – pouze se dovídáme, že jeho snahy končí zlobou ze strany jeho žáků a posluchačů. I Climacus píše se stejnými záměry, avšak filosoficky postupuje jinak než Sokrates. Pro Kierkegaardem tato čtenářova (zejména takového, který se identifikuje jako „křesťan“) nevědomost nabyla téměř podobu „ztráty paměti“. Má-li autor takového čtenáře probudit ze stavu zapomětivosti (či iluze)

⁷⁰ Nutno podotknout, že spis *Nácvik křesťanství* (1846) Kierkegaard napsal pod pseudonymem Anti-Climacus. „*Anti*“ zde neznamená „proti“, ale spíše „*ante*“ („před“). Kierkegaard tento pseudonym používal pro vyjádření pozice dokonalého křesťana, protože on sám se za takového křesťana považovat nemohl. Climacus je tedy naprostý opak Anti-Climaca. (Storm, 2011)

⁷¹ Storm, Anthony. 2011. *Online Commentary on Kierkegaard's Writings*. Second Period: Indirect Communication (1843-46) – Johannes Climacus.

⁷² Tamtéž.

sokratovským způsobem, nechce použít direktivní metody, ale spíše dodat jeho spisovatelskému stylu *nepřímou* formu.⁷³

V neposlední řadě je nutné podotknout, že Johannes Climacus pro nás v této části zosobní typ pochybujícího myslitele, stejně jako jím pro nás byla postava krále Šalamouna.

§ 18. Subjektivní počátek

Zpočátku své úvahy v „*De omnibus dubitandum est*“ Climacus rozvádí myšlenku, že „veškerá filosofie začíná pochybováním“⁷⁴. Tento výrok je dvojnásobný, protože na jedné straně určuje pochybování počátkem filosofie a na straně druhé označuje pochybování jako *cosi* filosofii předcházející. Za počátek filosofie tedy nelze považovat filosofický údiv⁷⁵, protože ten je bezprostředním určením a to samo o sobě nic nereflektuje; pochybování je naopak reflexivním určením.

Johannes dospívá k přesvědčení, že začátek filosofie může být trojí – absolutní, objektivní či subjektivní:

- a) absolutní začátek: „pojem, jímž zároveň systém končí, pojem absolutního ducha“⁷⁶
- b) objektivní začátek: „pojem absolutně neurčitěho ducha bytí, nejjednodušší určení, jež existuje“⁷⁷
- c) subjektivní začátek: „skutek uvědomění, jímž se toto (*uvědomění*) vyzvedá k myšlení, nebo aby utvořilo abstrakci.“⁷⁸

⁷³ Muench, Paul. 2007. *Understanding Kierkegaard's Johannes Climacus in the Postscript: Mirror of the Reader's Faults or Socratic Exemplar?*. In: *Kierkegaard Studies Yearbook 2007*. Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser and others. Berlin and New York: de Gruyter. ss. 424 – 440.

⁷⁴ Tento výrok Kierkegaard zniňuje prvně ve své disertační práci „*O pojmu ironie*“, teze XV. (Strawser, 1994, ss. 624-625)

⁷⁵ „Údiv je postoj člověka, který moudrost skutečně miluje, a není jiný počátek filosofie než tento.“ (Platón, 1999)

⁷⁶ Kierkegaard, Søren. 2010. *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*. In: *Z deníků a papírů*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno, 1. vydání. Z dánštiny přeložila a doslovem opatřila Marie Mikulová Thulstrupová. s. 25.

⁷⁷ Tamtéž. s. 25.

⁷⁸ Tamtéž. s. 25.

Subjektivní začátek byl tím momentem, kdy se z „ne-filosofa“ stal filosof. A právě takový moment Climaca zajímá. Tento okamžik poukazuje na dvojí způsob pochybování - člověk se může dostat na to samé místo pozvednutím⁷⁹ k myšlení i pochybováním, avšak tyto dva pojmy nelze ztotožňovat, jelikož kontinuita či pohyb je zde zcela odlišný. Pozvednutí představuje princip pozitivní (nemůžeme z něj vyvodit žádnou historickou konsekvenci ve vztahu k předcházející filosofii), avšak v případě pochybování vyvodit historickou konsekvenci lze, proto se jedná o princip negativní. Věta *de omnibus dubitandum est* proto patří do subjektivního počátku, protože, jak podotýká Johannes Climacus, tato věta musela být vyjádřena talentovaným a autoritou obdařeným jedincem.⁸⁰

§ 19. Vědomí

Johannes ve své úvaze pokračuje a klade si otázku, co to vlastně znamená „pochybovat“; musel se pokusit o hledání ideální možnosti pro pochybování ve *vědomí*. To, co v jedinci vyvolalo pochybnost, totiž mohlo být různé povahy, ale kdyby tato možnost neexistovala v jedinci samotném, nemohla by být ničím vyvolána. Vezmeme-li v úvahu příklad dítěte a vědomí, můžeme si povšimnout, že jeho vědomí není vůbec určeno, jelikož je bezprostřední.

„Bezprostřednost je právě neurčitost. V bezprostřednosti není žádný poměr, neboť jakmile tu poměr je, je bezprostřednost odstraněna. Ale tato pravda je v příštím okamžiku nepravdou, neboť bezprostředně je proto pravda všechno. Může-li vědomí zůstat v bezprostřednosti, otázka po pravdě odpadá.“⁸¹

Bezprostřednost je odstraněna zprostředkováním, jelikož právě zprostředkovanost již bezprostřednost předpokládá. Jinak řečeno, bezprostřednost lze označit za realitu, která je následně zprostředkovaná slovem (a to vyslovuje již předpokládané). Johannes dochází k tomuto závěru:

⁷⁹ Kierkegaard používá termín „*det opløftende*“ („povznášející“), který Mikulová-Thulstrupová překládá jako pozvednutí [k myšlení]. Tomuto výrazu můžeme (opatrně) rozumět jako „prozření“.

⁸⁰ Kierkegaard, Søren. 2010. *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*. In: *Z deníků a papírů*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno, 1. vydání. Z dánštiny přeložila a doslovem opatřila Marie Mikulová Thulstrupová. s. 27.

⁸¹ Tamtéž. s. 33.

„Bezprostřednost je realita, řeč je idealita, vědomí je protiklad. V okamžiku, kdy realitu vyslovuji, je tu i protimluv, neboť to, co říkám, je idealita.“⁸²

Možnost pochybování spadá do oblasti vědomí, jehož bytnost je protimluv způsobený duplicitou a duplicitu působící. Vědomí je tedy poměr a tato duplicita (realita a idealita) může být uchopena dvojitým způsobem: buď můžeme realitu přivést do vztahu k idealitě, či idealitu vztáhnout k realitě. Bezprostředně vzato je vše pravdivé či skutečné (v realitě jako takové a v idealitě jako takové), ale teprve v momentě, kdy se idealita dostane do poměru k realitě, vzniká *možnost*.⁸³ Vědomí tedy vzniká pouze při „kolizi“ ideality a reality. Pro nás je důležitá následující Climacova poznámka, že vědomí není to samé jako reflexe. Reflexe totiž existuje jako dichotomické určení, zatímco vědomí je určeno trichotomicky – a právě „to třetí“ umožňuje samotné pochybování, jelikož staví dva pojmy do vzájemného poměru.⁸⁴ Tím třetím se myslí *zájem* vědomí – pochybnost totiž spočívá v zaujatosti, kdežto reflexe umožňuje vztah a je tak nezainteresovaná.

§ 20. Podoby lidské existence

Jelikož hovoříme o procesu „stávání se“, je třeba uvažovat o lidské existenci nikoli jako o dokonaném stavu, nýbrž jako o odrazu niterné zkušenosti člověka, jež je vysoce proměnlivá a jež prochází jednotlivými podobami „existování“ a vztahů mezi „vědomím sebe sama“ a způsobem vedení své vlastní existence.⁸⁵ Kierkegaard tento vývoj nazývá „cestou ke stávání se člověkem v pravém smyslu“ a rozlišuje tzv. tři existenční stádia.

Prvním, a zároveň nejnižším, stádiem je tzv. **estetická existence** (také „věk nevinnosti“), která je založena na smyslovosti; je zaslepena sama sebou, je požitkářská a nepocituje jakékoli provinění. Tento způsob existence se vyznačuje „bezprostředním vztahováním se ke

⁸² Tamtéž. s. 33.

⁸³ Kierkegaard, Søren. 2010. *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*. In: *Z deníků a papírů*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno, 1. vydání. Z dánštiny přeložila a doslovem opatřila Marie Mikulová Thulstrupová. s. 34.

⁸⁴ „Reflexe je možnost vztahu, vědomí je vztah, jehož první formou je protimluv.“ (Kierkegaard, 2010, s.35)

⁸⁵ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. s. 21.

konečným předmětům (neboli světu)⁸⁶. Toto stádium je tedy charakteristické pro svou bezprostřednost; jak jsme si uvedli v kapitole §20, bezprostřednost je typickým rysem dítěte. Není divu, že Kierkegaard toto stádium označuje jako nejjednodušší existenční postoj, kdy je člověk obrácen *ze sebe* směrem *ven* (tzv. „bezprostřední transcendence“⁸⁷) a pozbývá tedy jakékoli sebereflexe či sebe-vztahu. Takovéto vedení existence je vesměs pohodlné, naplněné pocitem štěstí.

Z tohoto stavu není až tak lehké se vysoukat; jediná možnost je narušit bezprostřednost. Tento moment nastává, když na člověka začne působit *vnější* faktor, a to neštěstí, které čerá estetovu klidnou hladinu existence. V tomto bodě jedinec pociťuje prázdné místo ve svém nitru, které si *žádá* jeho naplnění. Takto se člověk může dialekticky vztahovat ke škále potenciálních fází (počínaje nejjednodušší a konče nejkompexnější fází): od potřeby zaplnění onoho prázdná (např. touha po kráse či zdraví) až po nejvyšší úroveň estetické existence, která je „předstupněm“ druhého stupně vedení existence. Dochází zde k uvědomění si vlastní ztracenosti a nicotnosti spolu se zatěžkáním melancholickou náladou⁸⁸. Pokud se takto žádost rozvine v plně reflektovanou, jedinec se stává buď „sebekárcem“ či „cynikem“ – můžeme si povšimnout, že estetické stádium takto (tím, že člověk začíná pociťovat požitky z překonávání své žádostivosti) začíná eskalovat do bodu, kdy si jedinec uvědomuje marnost svého postoje a dostavuje se pocit *zoufalství*. S prohlubováním reflexivního chápání předmětu žádostivosti se předmět vůči reflektujícímu začíná stavět samostatně, a jedinci tak umožňuje uvědomovat si (reflektovat) rozporuplnost mezi idealitou (nekonečnou pozitivitou) a konečností (prchavostí). Tento okamžik pro Kierkegaarda představuje vrchol estetického postoje a pojí jej k pojmu *ironie*. A právě skrze negativizující ironii se člověk překlenuje do vyššího stádia existence, a to existence etické.⁸⁹

Kierkegaard uvažuje **etickou existenci** v souvislosti s idealitou. Jak jsme si pověděli v kapitole §19, idealita zakládá jeden z extrémů poměru; v tomto kontextu se jedná o extrém konečnosti (nedokonalosti) a nekonečnosti (ideality). Pokud je tento postoj založen v idealitě,

⁸⁶ Tamtéž. ss. 47-48.

⁸⁷ Tamtéž. s. 47.

⁸⁸ Fenomén naladění v Kierkegaardově existencialismu představuje následek nenaplněné lidské žádosti (bytnostného rozkolu), kdy jedinec podléhá náporu tzv. nálad, které s narůstajícím nepoměrem gradují a navrací se. Mezi takové nálady patří *melancholie*, *úzkost* a *zoufalství*. (Marek, s. 66-67)

⁸⁹ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. ss. 55-60.

pak kierkegaardovská etika ustavičně poměřuje své jednání vzhledem k ideálu (dokonalému jednání).⁹⁰ Jedinec takto přizpůsobuje své jednání idealitě, která je (jedincovo jednání) určuje. Výrazem dokonalosti je v tomto stadiu „dobré jednání“, přestože jde o ideální určení. Naneštěstí se člověk stává na takovýto způsob jednání bytostně odkázán s tím, že idealitu se mu nikdy nemůže podařit zcela realizovat, a tak se mu stává kamenem úrazu. Nicméně nutno říci, že tato nová bytostná existence se liší od té estetické především svou niterností; zatímco estét jedná takřikajíc světsky, etik se stahuje *do* sebe a pozitivně se identifikuje s ideou „dobrého člověka“.⁹¹ Můžeme si tedy shrnout, že eticky založený člověk si již uvědomuje vlastní provinění a usiluje o zodpovědné jednání (snaha být dobrým člověkem). I tato existence je však zavádějící, jelikož zde jedinec zaměňuje idealitu se sebou samým; idealita ale přesahuje lidskou konečnost. Pokud jedinec v tomto stavu setrvává, pak žije v omylu a klame sebe sama. „Být dobrým člověkem“ ještě nutně neznamená „být autentickým člověkem“.

Nejvyšším existenčním stádiem je pro Kierkegaardu tzv. **náboženská existence**, která představuje nejvyšší stupeň lidské niternosti, kdy se jedinec plně vztahuje k sobě samému (ke svému „já“), uvědomuje si svůj úděl a zároveň se ztotožňuje se svým bytostným určením. Tomuto stavu však předchází *reflexe*, při které jedinec odhaluje své bytostné určení v podobě rozporných extrémů (musíme však mít na paměti, že nárůst reflexe neznamená nárůst niternosti a identifikace). Reflexe je vždy oním rušivým elementem, který prohlubuje propast mezi jedincovou konkrétní jednotlivostí a abstraktní idealitou (která se v etickém stádiu projevovala jako „bytí dobrým člověkem“). V jednotlivosti si člověk uvědomuje svou omezenost, nedokonalost a hříšnost, kdežto idealita pro něj představuje cosi přitažlivého, ale nedosažitelného. Religiózní člověk zakouší existenci ve své plnosti, jelikož u něj dochází k nárůstu niternosti.⁹² Kde tedy dochází ke zlomu, kdy se člověk dostává z etického do religiózního stádia? Jak si vzápětí ukážeme na obsahu kapitoly ze *Vzdělávatelných řečí*, etické stanovisko končí, jakmile si člověk začne uvědomovat svou hříšnost a pociťuje potřebu Boha. Jinak řečeno: jakmile se člověk vzdá usilovného nárokování si vztahu k absolutnu (idealitě), vynoří se *poměr* tohoto absolutna k jednotlivosti, jehož si jedinec začíná být

⁹⁰ Tamtéž. s. 103.

⁹¹ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. s. 108.

⁹² Tamtéž. ss. 194-196.

vědom.⁹³ Náboženské existenční stádium tedy nelze chápat jako zcela novou a pozitivní fázi, ale jako „dohotovení“ procesu stávání se duchovním člověkem v pravém slova smyslu (kdy se jedinec niterně vztahuje ke svým dvěma bytostným extrémům).⁹⁴ Je-li estetické stádium připodobněno „dětství“, pak se religiózní stanovisko podobá „dospělosti“. Takto religiózně dospělý jedinec je připraven (kvalifikován) k víře a smysluplnému existování; *víra* totiž stojí proti rozumu⁹⁵ a člověk, který věří, se odpoutává od rozumného jednání. Rozum totiž není sto překlenout paradoxy obsažené v křesťanství a lidském bytí. Skrze víru je člověku umožněno přijmout Boží milost (a odpuštěním se zbavit hříchů) a znovu nabýt vztah k věčnosti (k Bohu).⁹⁶

§ 21. Působnost ducha

Ve všech třech stádiích si můžeme povšimnout jednoho faktoru, který je vždy přítomen, avšak na různých úrovních. Tento element Kierkegaard nazývá „*duch*“; můžeme jej chápat jako původní určení člověka či „osamostatnění pozice být sám sebou“⁹⁷. Zaměříme-li se na přítomnost tohoto ducha v estetickém stádiu, uvidíme, že duch je přítomen, ale není aktivní; Kierkegaard má pro něj označení „spící duch“. Duch ale v estetickém stádiu procitá a v religiózním stanovisku je nejintenzivněji při díle.⁹⁸

Určením „*duch*“ se rozumí zvláštní druh svobody (odvíjející se od nového ontologického založení ducha), která je „zapletená do sebe samé“⁹⁹, obsahuje v sobě úzkost a dvojznačnost (více si povahu této specifické svobody rozebereme v kapitole §31).

⁹³ Tamtéž. s. 211.

⁹⁴ Tamtéž. s. 233.

⁹⁵ Mikulová-Thulstrupová, 2002. *Doslov*. In: *Nácvik křesťanství*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno. 1. vydání. s. 265.

⁹⁶ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. s. 244.

⁹⁷ Tamtéž. s. 72.

⁹⁸ Larsson, René. 2011. *Assessing the superego and spirit: common characteristics of the self in Kierkegaard and Freud*. In: *Res Cogitans*. 2011, vol. 2. s. 196.

⁹⁹ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. s. 75.

§ 22. Osmnáct vzdělávatelných řečí

Pro naši interpretaci Kierkegaardova pojetí vztahu poznání a skepse ve vztahu se starozákonní knihou Kohelet je nyní klíčový jeho text z *Osmnácti vzdělávatelných řečí*, konkrétně kapitola „*Každý dobrý dar pochází shůry*“ (obsažena ve *Čtyřech vzdělávatelných řečech* z roku 1848), který má explicitní biblický podklad z listu Jakubova (1,17-22). Z následující pasáže nám vyvstane, jakým způsobem Kierkegaard rozumí genezi pochybnosti, úzkosti a konečně nám také ukáže, zda a jaké existuje východisko z pasti jménem skepse.

Je třeba poznamenat, že do této doby byl v sekundární literatuře zcela opomíjen výskyt veršů z knihy Kazatel v tomto sborníku, přičemž Kierkegaard *Koheleta* napříč svými Vzdělávatelnými texty explicitně cituje. Toto zjištění mne vede k přesvědčení, že Kierkegaard jím musel být velmi dobře obeznámen a inspirován.

Zde je uvedena četnost výskytu odkazů na verše z knihy Kazatel ve *Vzdělávatelných řečech*.

Kaz 1,1 (CEP): „Slova Kazatele, syna Davidova, krále v Jeruzalémě.“ (jeden výskyt)

Kaz 1,2 (CEP): „Pomíjivost, samá pomíjivost, řekl Kazatel, pomíjivost, samá pomíjivost, všechno pomíjí.“ (jeden výskyt)

Kaz 1,9 (CEP): „Co se dalo, bude se dít zase, a co se dělalo, bude se znovu dělat; pod sluncem není nic nového.“ (dva výskyty)

Kaz 1,14 (CEP): „Viděl jsem všechno, co se pod sluncem děje, a hle, to vše je pomíjivost a honba za větrem.“ (jeden výskyt)

Kaz 1,18 (CEP): „**Neboť kde je mnoho moudrosti, je i mnoho hoře, a čím víc vědění, tím víc bolesti.**“ (Tento verš Kierkegaard uvádí na třech místech v námi studované kapitole „*Každý dobrý dar pochází shůry*“.)

Kaz 4,10 (CEP): „Upadne-li jeden, druh jej zvedne. Běda samotnému, který upadne; pak nemá nikoho, kdo by ho zvedl.“ (dva výskyty)

Kaz 5,1 (CEP): „Ústa spěšně neotvírej, neukvapuj se v srdci, když máš pronést slovo před Bohem; vždyť Bůh je v nebi a ty na zemi, tak ať jsou nemnohá tvá slova.“ (jeden výskyt)

Kaz 7,2 (CEP): „Lépe je jít do domu truchlení než vejít do domu hodování, neboť tam je zřejmé, jak každý člověk skončí, a živý si to může vzít k srdci.“ (dva výskyty)

Kaz 11,4 (CEP): „Kdo příliš dá na vítr, nebude sít, kdo hledí na mraky, nebude sklízet.“ (jeden výskyt)

Kaz 11,9-10 (CEP): „Raduj se, jinochu, ze svého mládí, uživej pohody ve svém jinošství a jdi si cestami svého srdce, za vidinou svých očí. Věz však, že tě za to všechno Bůh postaví před soud. Hoře si ze srdce vyklid' a drž si od těla zlo, vždyť mládí a úsvit jsou pomíjivé.“ (jeden výskyt)

Kaz 12,1 (CEP): „Pamatuj na svého Stvořitele ve dnech svého jinošství, než nastanou zlé dny a než se dostaví léta, o kterých řekneš: „Nemám v nich zalíbení.““ (Tento verš tvoří ústřední motiv pro Kierkegaardovu kapitolu „*Pamatuj na svého Stvořitele ve dnech svého jinošství*“.)

Kaz 12,4 (CEP): „A zavrou se dveře do ulice a ztiší se hlas mlýnku a vstávat se bude za šveholu ptactva a všechny zpěvy budou znít přidušeně.“ (jeden výskyt)

Kaz 12,10 (CEP): „Kazatel se snažil najít výstižná slova; tak bylo zapsáno, co je pravé, slova pravdy.“ (jeden výskyt)

Simultánně s publikací pseudonymních děl Kierkegaard vydal „*Vzdělavatelné řeči*“ (*Opbyggelige Taler*), které však byly sepsány pod jeho pravým jménem a převážná většina z nich byla věnována jeho otci Michaelovi Pedersenovi Kierkegaardovi. Přestože ústředními motivy *Vzdělavatelných řečí* jsou zpravidla biblická témata, Kierkegaard je odmítá ztotožňovat s kázáními a to z toho důvodu, že nikdy předtím nebyl ustanoven farářem, a psal tak „pozbyváje autority“. Jak jsme si pověděli v úvodní kapitole, dalším důvodem pro autora byl fakt, že texty mají sdělovat poselství *jednotlivci*, nikoli kongregaci.

Autor své „vzdělavatelné řeči“ žánrově odlišuje od ostatních, které nazývá „úvahami“ (*Overveielser*); vzdělavatelné řeči mají budovat¹⁰⁰, kdežto úvahy spíše „zvažovat“.

¹⁰⁰ Termín „vzdělavatelné“ je obtížně překladatelný, protože jeho dánský ekvivalent „*opbyggelige*“ nelze zcela tlumočit jako „vzdělávat“ či „učit“; sám Kierkegaard odmítal být ztotožňován s učitelem

Vzdělavatelné řeči předpokládají, že jejich čtenář je obeznámen s křesťanskou vírou a terminologií a na tomto předpokladu dál budují. Mají za cíl posílit a rozhojnit již existující víru a lásku křesťanovu. Na druhé straně úvahy, které se dotýkají stejných témat jako vzdělavatelné řeči, mají čtenáře (u kterých autor nepředpokládá, že by byli *věřícími* křesťany) stavět do specificky vnější pozice „mimo hlavní problém“, ze které je tento problém vážen. Když něco položíme na váhy, poměříme vůči sobě dvě váhové jednotky; slovo „úvaha“ vychází jak v dánském, tak i v českém jazyce z etymologického základu „vážit“ (např. uvážit, rozvažovat, zvážit). Při četbě Kierkegaardových úvah čtenář polemicky *považuje* mezi temporálním a věčným aspektem hlavního tématu textu.¹⁰¹

Kierkegaard v předmluvě adresuje své eseje „tomu konkrétnímu jedinci, mému čtenáři“¹⁰²; původně byla „oním čtenářem“ myšlena Regina Olsen¹⁰³, avšak Kierkegaard si uvědomoval, že toto oslovení mělo širší rozměr. Opět můžeme vidět, že v autorových očích je křesťanství záležitostí individuální (nikoli masovou, homogenizační) a křesťanské hodnoty musí být osvojeny v jedincově nitru, závazně a horoucně. Stejně jako nemůžeme prožít smrt druhého, nemůžeme ani prožít víru druhého. Niterná existence doprovázená horoucností je totiž

(viz tato kapitola). Přestože budeme po zbytek této práce užívat výraz „Vzdělavatelné řeči“, je třeba mít na paměti obtížnost jeho překladu. (Pattison, 2002, s. 10) Etymologickým základem samotného „*opbygelige*“ je novozákonní řecké slovo „*oikodomein*“, jenž vyjadřuje společný růst, stavění, duchovní užitek, pomoc či účast. (Marek, 2010, s. 134)

¹⁰¹ McDonald, William. *Søren Kierkegaard (1813–1855): Sermons, Deliberations, and Edifying Discourses*. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors* [online]. Zdroj: <http://www.iep.utm.edu/kierkega/#SH3a> [datum stažení: 4.4.2017].

¹⁰² „Small as it is, it probably will slip through, since it shifts for itself and goes its way and tends to its errand and discerns its own enigmatic path-until it finds that single individual (*hiin Enkelte*) whom I with joy and gratitude call *my* reader-until it finds what it is seeking, that favorably disposed person who reads aloud to himself what I write in stillness, who with his voice breaks the spell on the letters, with his voice summons forth what the mute letters have on their lips, as it were, but are unable to express without great effort, stammering and stuttering, who in his mood rescues the captive thoughts that long for release-that favorably disposed person whom I with joy and gratitude call *my* refuge, who by making my thoughts his own does more for me than I do for him.“ (Kierkegaard, 1990, Preface)

¹⁰³ Regine Olsen, Kierkegaardova snoubenka, kterou si však nikdy nevzal. Viz: Kierkegaard, Søren. 1990. *Eighteen Upbuilding Discourses (1813-1855)*. Every Good and Every Perfect Gift Is from Above. Princeton University Press. Historical Introduction, s. xix.

„prerekvizitou“ pro křesťanskou víru a křesťanská víra je zase „prerekvizitou“ pro pochopení vzdělavatelných řečí.

§ 23. Všechno dobré a dokonalé je dar shůry

„Všechno dobré a dokonalé je dar shůry od Otce světél, u něhož není žádná změna, žádný proměnlivý stín. Ze své vůle nás zplodil slovem pravdy, abychom byli prvotinou jeho stvoření. Víte, milovaní bratři, že každý člověk má být pohotový k slyšení, ale pomalý k mluvení, pomalý k hněvu. Lidský hněv přece k spravedlnosti před Bohem nevede. Odhodte proto všechnu špínu a spoustu špatnosti a s krotkostí přijímejte zaseté Slovo, které má moc spasit vaše duše. Tím slovem je ale potřeba se řídit – nenamlouvejte si, že mu stačí naslouchat!“ (Jakub 1,17-22; B21)

Nyní se, stejně jako v případě textu z knihy Kazatel, vrátíme k biblické antropologii stvoření. Dle Sorena Kierkegaarda se vědění týká (v souladu s biblickým textem) vědění dobrého a zlého a odpovídá takto tomu, oč šlo v Kazateli. Spolu s tímto věděním vstoupila do světa po pozření plodu ze stromu dobrého a zlého moudrost, která s sebou zároveň přinesla i zármutek (či bolest). Právě poznání je zde kořenem lidské existenciální rozpolcenosti, jelikož prostřednictvím poznání byl člověk sveden, a tím pádem skrze oklamání poznání vstoupilo do světa se svou schopností klamu.¹⁰⁴

„Ovoce poznání, které se lidským očím jevílo jako tak lákavé, zasadilo a dalo vzrůst stromu moudrosti v lidském nitru a ovoce, které tento strom začal nést, najednou člověku přestalo připadat tak vábivé jako předtím.“¹⁰⁵ Ostatně tak to bývá s plody poznání vždy, píše Kierkegaard, zprvu vypadají lákavě, ale když jej jedinec okusí, dají vzniknout

¹⁰⁴ “[...] lest the knowledge should enter the world and bring grief along with it: the pain of want and the dubious happiness of possession, the terror of separation and the difficulty of separation, the disquietude of liberation and the worry of liberation, the distress of choice and the decision of choice, the judgement of the law and the condemnation of the law, the possibility of perdition and the anxiety of perdition, the suffering of death and the expectation of death. If the command had not been transgressed [...] there would have not been the distinction between good and evil, because this separation was indeed the very fruit of the fruit of the knowledge. He (the man) went astray by means of the knowledge, because the serpent deceived Eve (Genesis 3:13), and thus by way of a deception the knowledge came into the world as a deception.” (Kierkegaard, 1990, s. 125)

¹⁰⁵ Kierkegaard, Søren. 1990. *Eighteen Upbuilding Discourses (1813-1855)*. Every Good and Every Perfect Gift Is from Above. Princeton University Press. s. 126.

nepříjemnostem. A tato situace se v jednotlivcích ustavičně opakuje od prvních dnů (v zahradě Eden) po každé pokolení.¹⁰⁶ „Pochybnost, která se objevila spolu s poznáním, se nebezpečně obtočila kolem lidského srdce a had, který jej nenápadně svedl, nyní člověka pevně sevřel.“¹⁰⁷

Následky ovoce poznání nemohly být zastaveny; s poznáním se skepse stáhla směrem dovnitř (do lidského nitra), a poznání, které mělo být člověku nápomocí a vodítkem, jej naopak zakotvilo v rozrušenosti a rozpolcenosti.¹⁰⁸ (Podrobněji se budeme motivem zrodu pochybnosti zabývat v komparativní kapitole § 31.)

Verš z první kapitoly listu Jakubova, který následuje po ústředním verši¹⁰⁹ v Kierkegaardově eseji, mluví o „ryzí zbožnosti“, která po člověku vyžaduje, aby byl „pohotový k slyšení, ale pomalý k mluvení, pomalý k hněvu.“¹¹⁰ Jakub, kterého Kierkegaard cituje, pokračuje: „Lidský hněv přece k spravedlnosti před Bohem nevede. Odhodte proto všechnu špínu a spoustu špatnosti a s krotkostí přijímejte *zaseté Slovo, které má moc spasit vaše duše.*“¹¹¹

Pokud se člověk nepodobá pochybovači (který je sobě lhostejný a zabývá se pouze životními a existenciálními strastmi), ale je starostlivý (a převážně se zabývá svým úkolem a svou nepřiliš významnou úlohou), jsou mu Jakubova slova, téměř dětinsky znějící, útěchou

¹⁰⁶ Tamtéž. s. 126-127.

¹⁰⁷ “But the doubt that had come along with the knowledge coiled itself alarmingly around his heart, and the serpent that had seduced him with the delectable now squeezed him in its coils.” (Kierkegaard, 1990, s. 127)

¹⁰⁸ “At times the knowledge was to him something unattainable for which he sighed; at times it seemed to him a blissfulness that his soul was continually losing; at times it was knowing that made his heart ashamed; at times a realization that only made him tremble; at times a consciousness of himself, at times a consciousness of the whole world; at times it stimulated every one of his capacities, and at times it enervated his whole being; at times it overwhelmed him with its abundance, and at times it starved him with its emptiness.” (Kierkegaard, 1990, s. 127-128)

¹⁰⁹ „Všechno dobré a dokonalé je dar shůry od Otce světél, u něhož není žádná změna, žádný proměnlivý stín.“ (List Jakubův 1,17; B21)

¹¹⁰ Víte, milovaní bratři, že každý člověk má být pohotový k slyšení, ale pomalý k mluvení, pomalý k hněvu. (List Jakubův 1,19; B21)

¹¹¹ Kierkegaard, Søren. 1990. *Eighteen Upbuilding Discourses (1813-1855)*. Every Good and Every Perfect Gift Is from Above. Princeton University Press. s. 139.

a zábleskem rajského stavu. Jedinec smýšlející dětsky¹¹² těmto slovům rozumí snadno, kdežto dospělému zní nesrozumitelně. Zde si můžeme povšimnout, že Kierkegaard rozlišuje mezi „falešnou pochybností“ a „spásnou pochybností“ – „falešná pochybnost zpochybňuje vše jen ne sebe; spásná pochybnost zpochybňuje pouze sebe samotnou“¹¹³. „Spásná pochybnost“ se děje s dopomocí víry („with the help of faith“), což koresponduje s religiózním stádiem křesťanova života (viz kapitola §20), do kterého se lze dostat pouze skrze víru, jež disponuje schopností překlenování paradoxu.¹¹⁴

Nikdo si však nemůže vzít, co mu není dáno a nemůže mít to, co nepřijme jako dar. Až poté, co jedinec s „krotkostí“¹¹⁵ přijme ujištění, že každý dobrý dar pochází od Boha, teprve pak přijme *cosi* v něm již zaseté (co v něm existovalo ještě před tím, než *to* přijal), jež má moc spasit jeho duši.¹¹⁶ To spásné v něm je *potřeba* Krista – touha po Kristu je tím dobrým a dokonalým darem.¹¹⁷

§ 24. Lidská existence jako „inter-esse“

Søren Kierkegaard si uvědomuje neschopnost filosofie dosáhnout plného, či objektivního, poznání, avšak zároveň ve filosofii spatřuje pro člověka potenciál realizace sebe sama (nikoli ale pojmu „pravda sebe sama“). Když si totiž položíme otázku „Čím je člověk?“, docházíme k rozporné (negativní) odpovědi; filosofie tak má kompetenci pouze k pochybování.

¹¹² Přípodobnění k dítěti zde není užito pejorativně (nejedná se o narážku na stav estetické existence), ale tato metafora spíše odkazuje k Ježíšovým slovům „Amen, říkám vám, pokud se neobráíte a nebudete jako děti, vůbec do nebeského království nepřijdete. Kdokoli se poníží a bude jako toto dítě, ten je v nebeském království největší.“ (Matouš 18,3-4; B21)

¹¹³ „False doubt doubts everything but itself; with the help of faith, the doubt that saves doubts only itself.” (Kierkegaard, 1990, s. 137)

¹¹⁴ Kierkegaard, Søren. 1990. *Eighteen Upbuilding Discourses (1813-1855)*. Every Good and Every Perfect Gift Is from Above. Princeton University Press. s. 137.

¹¹⁵ Viz List Jakubův 1,17.

¹¹⁶ „Necht' ve vás přebývá slovo Kristovo v celém svém bohatství: se vši moudrostí se navzájem učte a napomínejte a s vděčností v srdci oslavujte Boha žalmy, chválami a zpěvem, jak vám dává Duch.“ (Koloským 3,16; CEP)

¹¹⁷ „[...] because to need the Holy Spirit is a perfection in a human being, and his earthly need is so far from illuminating it by analogy that it darkens it instead. The need itself is the good and the perfect gift, the prayer and the communication is the good and perfect gift.” (Kierkegaard, 1990, s. 139)

Filosofovat tudíž znamená sestoupit do původní lidské nezaloženosti, vyznačující se hledáním nemožného sebenaplnění. Kierkegaard se staví pouze proti filosofii, která se považuje za „samospásnou“, podobně jako Kohelet zavrhuje předchozí mudroslovnou tradici, která sebe chápe jako cestu k plnému poznání.

Nyní si porovnáním Kierkegaardovy epistemologie s předchozí skeptickou tradicí ukážeme, že pro dánského existencialistu skepse nelze překonat jakkoli racionálně. To je pro nás podstatný poznatek, který potvrzuje Kazatelovo, ale i Kierkegaardovo chápání rozumu jako protikladu víry.

Kierkegaard přistupuje k pochybnosti jiným způsobem než Descartes. Descartova metodická skepse je ve své podstatě abstraktním produktem rozumu a tudíž může být překonána systematickým racionálním postupem. Avšak Kierkegaard zjišťuje, že pochybnost je subjektivní produkt vědomí, nikoli rozumu. Uvědomuje si, že řečtí skeptici správně rozpoznali pochybnost jako výsledek zainteresovanosti a spatřovali východisko v přetvoření tohoto *interesu v apatii*. Tato apatie neznamenalala lhostejnost, ale zdržení se úsudku (*apatheia*). Konec konců termín „interes“ etymologicky vychází z latinského „*inter-esse*“ neboli „mezi-bytí“. Když do něčeho vstupujeme zaujatě, rozpoznáváme rozporuplnost vědomí, což vyvolává pochyby. Zájmem („interesem“) je zde míněna bytostná existence ve formě „vztahu k sobě“ (tento vztah sjednocuje jak ohled „být dán“, tak ohled „vztahovat se k sobě“). Benyovszky tuto jednotu popisuje jako „vztahování se k osobě vztahu k předmětu být dáván“.¹¹⁸ Toto „uchopení sebe“ se vždy rovná „mezi-bytí“, jehož vnitřní skladbu lze označit jako „transcendence v imanenci“.¹¹⁹ Jedinec se tak v tomto poměru „absolutně vztahuje k absolutnu“¹²⁰; tímto absolutnem je zde míněn Bůh. Určením „inter-esse“ se nám vynořuje jasnější obraz člověka jako bytosti, jež je „daná“, „určovaná čímsi jiným“, přičemž konkrétně je tento vztah vypracován jako „duch“ (viz kapitola §21) neboli „svoboda zapletená do sebe samé“.¹²¹

¹¹⁸ Benyovszky, Ladislav. 2001. *Filosofická propedeutika 2. díl*. Sofis, Praha. s. 74.

¹¹⁹ Benyovszky, Ladislav. 2001. *Filosofická propedeutika 2. díl*. Sofis, Praha. s. 75.

¹²⁰ Kierkegaard, Søren. 1993. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Z dánských originálů přeložila Marie Mikulová-Thulstrupová. Svoboda – Libertas, Praha. s. 60.

¹²¹ Benyovszky, Ladislav. 2001. *Filosofická propedeutika 2. díl*. Sofis, Praha. ss. 75-76.

Kierkegaard se táže dál: „Co to znamená pochybovat? Jak musí vypadat existence, aby se mohlo pochybovat?“¹²² Poznání stojí v „přímém a imanentním poměru k předmětu, a vědoucí nestojí v opačném a transcendentním poměru k někomu třetímu“¹²³. Pochybnost, stejně jako vědění, existuje ve vědomí, nikoli mimo něj jako opak logiky a rozumu. Bezprostřednost vylučuje možnost pochybování, jelikož v ní není aktivní vědomí. Ve stavu bezprostřednosti je vše pravdivé. Až když je bezprostřednost narušena vědomím, mizí bezstarostnost. Zde vidíme Kierkegaardův „radikální subjektivismus“; transformace vědomí vnáší do našeho vztahování se k věcem zprostředkovanost, čas, prostor a zaujatost.¹²⁴ Lze tedy říci, že *my* vytváříme nebo vnímáme dvě protichůdné roviny; jednu v bezprostřednosti (když v idealitě nezaměstnáváme vědomí, jelikož nám splývá s realitou) a druhou ve zprostředkovanosti (ocitáme se na rozporné půdě zprostředkovanosti, plně zainteresování, plně vědomí a rozpolcení).

Zdržíme-li se zainteresovanosti („bytí mezi“), mizí pochyby a zprostředkovanost. Pochyby vyvstávají z žádostí našeho vědomí, a tak skepsi nelze zahnat rozumem a logikou, ale vyvlečením se z kontradikce obsažené ve vědomí.

¹²² Kierkegaard, Søren. 2010. *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*. In: *Z deníků a papírů*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno, 1. vydání. Z dánštiny přeložila a doslovem opatřila Marie Mikulová Thulstrupová. s. 33.

¹²³ Kierkegaard, Søren. 2010. *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*. In: *Z deníků a papírů*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno, 1. vydání. Z dánštiny přeložila a doslovem opatřila Marie Mikulová Thulstrupová. s. 33.

¹²⁴ Storm, Anthony. 2011. *Online Commentary on Kierkegaard's Writings*. Second Period: Indirect Communication (1843-46) – How Did It Happen that Modern Philosophy Began with Doubt?.

V. KOMPARACE: KAZATEL A KIERKEGAARD

Kniha Kazatel představuje biblický zlom v rozumnění moudrosti ve Starém Zákoně – oproti staršímu pojetí již v sobě neobsahuje nic skvostného či nádherného. Kohelet před sebou vidí lidstvo poznamenané hříchem a vše, co bylo kdysi Hospodinem stvořeno jako dobré, je nyní pokřivené a nelze narovnat nazpět. A právě v tomto ohledu se Kazatel radikálně rozchází s předchozí linií „pozitivní moudrosti“, která se zabývala leda tak nenapravitelností pošetilců.¹²⁵ Kohelet spíše *hledá* moudrost pomocí jeho experimentu; moudrost je mu pouze principem tázání. Kazatel *hledá* smysl věcí, ptá se, v čem vězí moudrost a v čem bláznovství, a tímto způsobem převrací starší mudroslovnou tradici na ruby. Předmětem bádání tohoto mudrce je otázka „co nebo jaký je člověk“.¹²⁶

Jak je možné, že nárůst vědění zároveň způsobuje nárůst bolesti? Z interpretace nám vyplývá, že možnost *poznávání* je člověku daná, avšak poznání jako nejvyšší boží úděl je dar a úkol, ale také s sebou nese odpovídající utrpení a zodpovědnost. Vezměme si příklad bohatství; člověk, který zbohatne, je zároveň obtěžkán starostmi – možná se strachuje, že o své cennosti přijde, nebo jej straší pocit zodpovědnosti. Stejně tak Adam a Eva *věděli*, co je dobré a co zlé poté, co pojedli ze stromu poznání.

Nyní se detailněji zaměříme na výrok z Kazatele 1,18 (CEP): „neboť kde je mnoho moudrosti, je i mnoho hoře, a čím víc vědění, tím víc bolesti“ ve všech jeho formách. Jak se ukáže, takovéto pojetí člověka jako bytosti toužící po poznání je společné pro Kazatele i pro Sorena Kierkegaarda.

§ 25. Rozum

Poznání existující samostatně jako součást intelektu nejenže člověka plně neuspokojuje, ale dokonce zapříčiňuje nárůst bolesti (či skepse). Čím více toho jedinec ví, tím více si uvědomuje, že žádosti jeho intelektu nemohou být naplněny. Avšak existuje i morální prázdnota v lidském srdci, kterou poznání není schopno zaplnit. Víme-li, co je dobré a přesto toho (*dobrého*) nevyužíváme, zažíváme větší bolest, než kdybychom nevěděli, co je dobré.

¹²⁵ Flossman, Karel. 1986. *Moudrost ve Starém Zákoně*. Vydala Česká katolická Charita v Ústředním církevním nakladatelství v Praze. s. 151.

¹²⁶ Tamtéž. s. 151.

Tento princip můžeme sledovat u působnosti Kierkegaardova pojmu „duch“ v jednotlivých existenčních stádiích. Estét je stejně zoufalý jako etik, ale přeci je mezi nimi rozdíl. Na nejzákladnější úrovni existence je totiž duch pouze spící, avšak ve vyšším existenčním stádiu se probouzí k aktivitě a začíná rušit bezprostřednost, což vede k reflexi a s přibývajícím reflexí si člověk více uvědomuje svou nicotnost a zoufalost.

Poznání je tedy z křesťanské perspektivy doslovným protikladem rozumových procesů a nabytých vědomostí; uvědomit si, jakožto hříšník, svou *potřebu* (viz kapitola „*Každý dobrý dar pochází shůry*“) Boha nelze prostřednictvím vědeckých rozumových kroků, ale výslovně skrze paradoxní poznání. Princip paradoxu si důkladněji rozebereme zejména v oddílech §27 a §30.

§ 26. Zjevená pravda

Poznání mimo sféru zjevené pravdy způsobuje nárůst bolesti. Schopnost poznávat je Božím požehnáním, ale pokud není podřízena pravdě, změní se v kletbu a prostředek nezměrné bolesti. Mnoho věcí, které se v určitém momentě jeví nesporně, se v jiném kontextu staví proti rozumu a zkušenosti. V Písmu se píše, že „bez poznání nemůže být nikdo dobrý a kdo je zbrklý, hřeší.“ (Př 19,2; CEP) Ze všech darů, kterými Hospodin obdařil své stvoření, se poznávání staví nejvýše, ale žádný jiný dar s sebou nenese toliko zodpovědnosti. Tato situace nám osvětluje princip dvojí moudrosti: existuje moudrost, která přináší zármutek, ale existuje i moudrost, jejíž nárůst nezapříčiňuje růst bolesti.

Pro ilustraci můžeme uvést příběh Šalamouna, který praktickou moudrostí, avšak v osobním životě se nepoddal cele pravdě a nepoznával *pod záštitou* pravdy.

„Tehdy přišly ke králi dvě ženy nevěstky a postavily se před něj. Jedna z těch žen řekla: ‚Prosím, můj pane, já a tato žena bydlíme v jednom domě a já jsem u ní v domě porodila. Třetího dne po mém porodu také tato žena porodila. Byly jsme spolu a v tom domě s námi nebyl nikdo cizí, v domě nebyl nikdo kromě nás dvou. Syn této ženy však v noci zemřel, neboť ho zalehla. Proto v noci vstala, a zatímco tvá otrokyně spala, vzala mého syna od mého boku, položila si ho do klína a svého mrtvého syna položila do klína mně. Ráno jsem vstala, abych svého syna nakojila, ale on byl mrtev. Když jsem si ho však zrána pozorně prohlédla, zjistila jsem, že to není můj syn, kterého jsem porodila.‘ Druhá žena však prohlásila: ‚Nikoli. Můj syn je ten živý, a ten mrtvý je tvůj.‘ Ale první trvala na svém: ‚Ne. Tvůj syn je ten

mrtvý, a ten živý je můj.‘ A tak se před králem hádaly. Král řekl: ‚Tato tvrdí: ‚Ten živý je můj syn, a ten mrtvý je tvůj.‘ A tato tvrdí: ‚Ne, tvůj syn je ten mrtvý, a ten živý je můj.‘ Král proto poručil: ‚Podejte mi meč.‘ Přinesli tedy před krále meč. A král nařídil: ‚Rozetněte to živé dítě ve dvě. Jednu polovinu dejte jedné a druhou polovinu druhé.‘ Tu řekla králi žena, jejíž syn byl ten živý a již se srdce svíralo soucitem nad jejím synem: ‚Prosím, můj pane, dejte to živé novorozeně jí, jen je neusmrcujte!‘ Ale druhá řekla: ‚Ať není ani moje ani tvoje. Rozetněte je!‘ Tu král rozhodl: ‚Dejte to živé novorozeně té, která řekla: ‚Neusmrcujte je,‘ to je jeho matka. ‚Když se celý Izrael dozvěděl o rozsudku, který král vynesl, jala je bázeň před králem. Viděli, že je nadán Boží moudrostí k vykonávání soudu¹²⁷.‘“ (1Kr 3,16-28, CEP)

Na druhé straně ale vidíme, jak nemoudře a „polovičatě“ tento jeruzalémský král jednal ve svém osobním životě.

„Když nadešel Šalomounovi čas stáří, jeho ženy odklonily jeho srdce k jiným bohům, takže jeho srdce nebylo cele při Hospodinu¹²⁸, jeho Bohu, jako bylo srdce jeho otce Davida. Šalomoun chodil za božstvem Sidóňanů Aštoretou a za ohyzdnou modlou Amónců Milkómem. Tak se Šalomoun dopouštěl toho, co je zlé v Hospodinových očích, a neoddal se cele Hospodinu¹²⁹ jako jeho otec David. Tehdy Šalomoun vystavěl posvátné návrší Kemóšovi, ohyzdné modle Moábců, na hoře, která je naproti Jeruzalému, a Molekovi, ohyzdné modle Amónovců. Totéž udělal pro všechny své ženy cizinky, které pálily kadidlo a obětovaly svým bohům. Hospodin se na Šalomouna rozhněval, že se srdcem odklonil od Hospodina, Boha Izraele, jenž se mu dvakrát ukázal a výslovně mu zakázal chodit za jinými bohy. Ale on nedbal na to, co Hospodin přikázal.“ (1Kr 11,4-10, CEP)

§ 27. Víra

Čím více poznáváme mimo oblast víry, tím více bolesti zažíváme. Jsme-li si vědomi hříšnosti a zla ve světě bez víry v Boží řád milosti, bolest se rozrůstá v té míře, jaké si tuto realitu uvědomujeme.

¹²⁷ Zvýraznila A.J.

¹²⁸ Zvýraznila A.J.

¹²⁹ Zvýraznila A.J.

Jak jsme si řekli, (křesťanskou) víru je možné uvažovat až ve sféře religiozity. Oproti jejímu předchozímu estetickému a etickému stádiu lze mluvit o „duchovní dospělosti“. V tomto momentě se jedinec plně osamostatňuje ve vztahu ke svým bytostně rozporným extrémům. Z epistemologického hlediska je zde myšleno vztahování se ke své *konečnosti* a *nekonečnosti* – dosáhnout plného poznání je nemožné, byť touha po poznání přetrvává. Sloučení těchto extrémů je také nereálné (naopak, propast mezi nimi se čím dál více rozevívá – proto Kazatel říká, že s narůstajícím věděním narůstá bolest), a tak jediné východisko je pro člověka vztahovat se k *poměru* těchto extrémů. A právě tímto novým vztahem se jedinec stává sám sebou, jednotlivým člověkem.¹³⁰

Tímto způsobem se ve stavu religiozity člověk vztahuje i k paradoxům obsažených v Kristu a křesťanství obecně. Teprve v tomto kontextu je zapotřebí zdůraznit a objasnit pojem „pohoršení“, který se v Kierkegaardově filosofii pojí k paradoxu víry. Člověk totiž stojí před rozhodnutím buď uvěřit anebo se pohoršit. Marie Mikulová Thulstrupová ve svém Doslovu k *Nácviku křesťanství* upozorňuje na kvalitativní význam slova „pohoršení“¹³¹ pro Kierkegaarda. Pohoršení *vůči* Kristu jako „Boho-člověku“ lze identifikovat jako trojí: a) k jeho výsosti (vyvýšenosti), b) k jeho nízkosti (poníženosti), c) jeho střet s tzv. oficiálním řádem společnosti¹³². Ježíš jako Bůh a zároveň člověk (nikoli Kristus jako Bůh) je naprostý paradox, jdoucí proti lidskému rozumu. Křesťanská víra pro nás takto představuje novou podobu poznání jako praktický a religiózní vztah ke zjevené pravdě v Kristu.¹³³

Víra, skrze kterou člověk dosahuje poznání Boha, dle Kierkegaarda vyvěrá z jednotlivcovy reakce na základní paradox Krista jako Boho-člověka. Vzhledem k tomu, že absolutní pravda je nad lidské chápání do takové míry, že ji nelze obsáhnout objektivně, jeví se nám ve formě paradoxu. Bytostné pohoršení a víra tak stojí ve vzájemné kontradikci, avšak nelze ji zcela

¹³⁰ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. s. 234.

¹³¹ Termín „pohoršení“ vychází z původního řeckého „*scandalon*“. (Mikulová-Thulstrupová, 2002, s. 265)

¹³² Oficiální řád je v *Nácviku křesťanství* definován jako společensky etablovaný dobový řád, který se označuje za objektivní a převládá nad jakoukoli jednotlivostí, subjektivitou a protichůdným názorem. (Mikulová-Thulstrupová, 2002, s. 267)

¹³³ Mikulová-Thulstrupová, 2002. *Doslov*. In: *Nácvik křesťanství*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno. 1. vydání. s. 269.

chápat jako logickou kontradikci. Logická kontradikce v sobě obsahuje dvě vzájemně se vylučující premisy; Anthony Storm uvádí jako příklad větu „James je člověk a není člověk.“, přičemž slovo „člověk“ znamená totéž na obou stranách.¹³⁴ Tato kontradikce však není platná pro Kierkegaarda; dle něj za jakýmkoli pokusem o odstranění paradoxu stojí dvojitý motiv: buď se člověk snaží objektivizovat neobjektivizovatelné, či považuje víru za bláznovství.¹³⁵

Uvažme příklad historie: můžeme postupovat lineárně od stvoření po současnost, ale jakmile z našeho uvažování o minulosti vymizí víra a naděje v Boha-Stvořitele, historie zůstane pouhým shlukem marnosti a lidské hříšnosti s občasnými světlými body.¹³⁶ Zahrneme-li do našich úvah kontext „spasitelského plánu“ realizovaného v Boho-člověku, historie (tak, jak ji popisuje Kazatel) propletena neustále se opakujícími momenty zrození a smrti najednou přestane pozbývat svého smyslu.

Koneckonců rozpolcenost „pochybujícího modlitebníka“ popisuje i Novotný ve svém *Biblickém slovníku* pod heslem „*Pochybnost, pochybování, pochybovati*“: „Řecké pojmy, jež Bible Kralická překládá jako ‚pochybnost, pochybovati‘ jsou vysloveně anebo mlčky protikladem víry. Tak diakrinesthai [=rozlišovati, váhati mezi dvěma soudy, kolísati] označuje určitý stav duchovního života věřícího: má před očima Boží zaslíbení a spoléhá se na ně tím, že řekne hoře, aby se zdvihla a vrhla do moře, přesto však pokládá za nemožné, anebo za nejisté, že to, co žádá, se skutečně stane [Mt 21,21; Mk 11,23]. Je rozpolcen v srdci: věří a současně nevěří. Takový stav je protikladem pravé víry. Jakub (1,6) líčí názorně pochybujícího modlitebníka: je ‚dvojitý myslí‘, podobný mořským vlnám, neustálený ve všem svém počínání.“ Následně dodává, že „jde o stav rozpolcenosti, v němž člověk nejedná výhradně a jednoznačně podle své víry a připouští ve své mysli i jiná měřítká. A tato rozpolcenost člověka, jenž na půl přisvědčuje, na půl popírá, je podle Pavla hříchem. Neboť

¹³⁴ Storm, Anthony. 2011. *Online Commentary on Kierkegaard's Writings. A Primer On Kierkegaardian Motifs. Faith, The Paradoxical (The Absurd), Offence.*

¹³⁵ Tamtéž.

¹³⁶ “Take away our hope in God, and history becomes a sea of tumbling billows, dark and shoreless; nations rising only to fall; great souls shooting across the horizon like dying meteors; and all the spiritual longings of the past written down but to tell us of the vanity of our own efforts.” (Ker, 1880, s. 79)

pochybnost pochází v podstatě z narušeného nebo přerušného obecnství s Bohem; Boží milost si činí nárok na naprostou víru člověka.¹³⁷

„Stromem života je těm, kdo se jí (*moudrosti*) chopí, blaze těm, kdo se jí (*moudrosti*) drží.“ (Př 3,18; CEP)

§ 28. Milost

Nárůst poznání bez milosti vyvolává rovněž nárůst bolesti. Dochází totiž k střetnutí dvou extrémů. Hříšnost, jak jsme si již pověděli v kapitole §20, přitakává extrému konečnosti (tím pádem i přerušuje vztah k nekonečnému Bohu) a milost nabytá prostřednictvím víry naopak znovu ustanovuje a obnovuje vztah konečného jedince k věčnosti.¹³⁸

Uvěří-li hříšník takovéto *dobré zprávy*, že své věčné určení ukradené hříchem lze získat nazpět, nemůže nic jiného než činit pokání a věřit, že došel odpuštění. Právě „spásné poznání“ Boha se však vyznačuje tím, že k němu jedinec dospěl z upřímných motivů vedených láskou (a nikoli z nárokování si možného spasení). Ostatně takovým způsobem milost funguje: Boží láska k člověku je vždy doprovázena milostí a Boží úmysly, byť nemusí být vždy člověkem pochopeny či přijaty, jsou akty milosrdenství zakořeněny v lásce, jelikož láska je věčná. Pokud chce člověk prokazovat milosrdenství, není důležité, *kolik* svých prostředků dává *kolika* nuzným, ale *jakým způsobem* dává.¹³⁹ Milosrdenství je původce a štědrost z něj posléze vyvěrá.¹⁴⁰

Tímto příkladem jsme se vrátili zpět k důležitosti motivů, s kterými se člověk vztahuje k milosti. Jak jsme si ukázali, milost se nedá vydráždit; právě ve chvíli, kdy člověk pozná

¹³⁷ Novotný, Adolf. 1935. *Biblický slovník*. Heslo „pochybnost, pochybování, pochybovati“. Kalich. s. 665.

¹³⁸ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. s. 244.

¹³⁹ “There is a distinction between *mercy* (Barmhjertighed) and financial *generosity* (Gavmildhed)”. (Ferreira, s. 189).

¹⁴⁰ „If you know how to instill mercifulness, then generosity will follow of itself and come by itself accordingly as the individual is capable of it.” (Kierkegaard, 1995, p. 315)

svou hříšnost a nicotnost, pak v tom „nejkrásnějším slova smyslu“¹⁴¹ začne být zarmoucen a jeho srdce začne čím dál více toužit po jistotě Boží milosti. A v tomto momentě počíná nejvyšší úroveň religiózního stádia; čím více jedinec pociťuje potřebu Boha, tím více (hlouběji, niterněji) si tuto svou potřebu uvědomuje, a čím intenzivněji se (ze zoufalství) žene k Bohu, tím dokonalejší se jeho víra stává.¹⁴² Koneckonců právě tuto potřebu připodobňuje Kierkegaard k dokonalému daru shůry.

Člověk je tedy spasen vírou (či lépe řečeno *ve víře*) a ne skutky z důvodu složitějšího, než se na první pohled zdá. Ano, hříšnost zde má důležitou úlohu, ale je třeba uvážít, že i kdyby byl jedinec sebevíc „dobrý“, nemůže si být svou nevinností zcela tak jistý (jinak by musel být vševědoucí) a proto se nelze nijak poměřovat. Sám Bůh prověřuje všechny lidské pohnutky a i ty nejobdivuhodnější skutky v očích lidských nemusí obstát v očích Hospodinových.¹⁴³

Poznání Boha skrze evangelium, zachycující jeho lásku k poničenému světu, musí být pevně spojeno s jeho milostí. V odloučení poznání od milosti vězí nebezpečí, ke kterému je však mnohdy snadné přilnout; mnozí „křesťané“ znají dokonale Písmo a jeho principy, nicméně v běžném životě jejich skutky pozbývají milosti a lásky (vzpomeňme si, že Ježíš takto promlouval již k farizejcům). Prorok Jeremiáš (17,9; CEP) říká, že „nejúskočnější ze všeho je srdce a nevyčísitelné. Kdopak je zná?“. A proto jakýkoli pokus o poznávání bez milosti vede ke skepsi, protože lidské srdce je od přirozenosti *úskočné* a nelze se na něj plně spoléhat. Není divu, že i Šalamoun při tak nezměrné *lidské* moudrosti tolikrát selhal ve svém osobním životě pozbývajícím odkázanost na milost.

Dalším aspektem milosti je její nepředvídatelnost a „protirozumovost“. V očích člověka je milost distribuována zcela nepochopitelně (ostatně stejné principy panují i v království nebeském); nelze vysledovat žádnou přímou vazbu mezi Božími dary a schopnostmi lidského

¹⁴¹ „Then *in a beautiful sense* the human heart will gradually (the grace of God is never taken by force) become more and more discontented—that is, it will desire more and more ardently, will long more and more intensely, to be assured of grace.“ (Kierkegaard, 1990, s. 303)

¹⁴² “[...] *to need God* is nothing to be ashamed of but is perfection itself, and that it is the saddest thing of all if a human being goes through life without discovering that he needs God.“ (Kierkegaard, 1990, s. 303)

¹⁴³ Storm, Anthony. 2011. *Online Commentary on Kierkegaard's Writings*. Fourth Period: A Prelude to The Second Authorship (1846-48). Works of Love.

rozumu. Bůh mnohdy skrývá „poklady moudrosti“¹⁴⁴ před moudrými a prozíravými tohoto světa, avšak odhaluje je těm, co smýšlejí dětsky¹⁴⁵.

§ 29. Nedosažitelná touha

Vnímáme-li poznání jako konečný cíl všeho, i to zvyšuje bolest. Vědění na abstraktní úrovni, avšak bez skutků, je marností. Osobní výsledek pouhého „lidského“ poznání přináší zklamání. Vezmeme-li v úvahu morální povahu člověka: věda je dnes natolik pokročilá, aby dokázala zlepšit vnější podmínky působící na člověka (vliv na lidský rozum, vkus), nicméně i přesto v člověku stále přetrvává nenaplněná touha po čemsi větším, vyvěrající z jeho nitra. Jakmile jedinec hledá smysl či východisko z trápení, „světská“ moudrost se stává spíše pastí, než záchranou. *Strom poznání se nikdy nemůže stát stromem života.*

Čistě intelektuální přístup k realitě nikdy nemůže zcela uspět, protože cesta mezi plným poznáním a existencí je navždy uzavřena. Jediný možný způsob uchopování reality je skrze „existenciální myšlení“; tento způsob totiž jednotlivci umožňuje osobně se vztahovat k tomu, co je mu již známé. Vzpomeňme si na Hegelovu *Fenomenologii ducha* (probíranou v kapitole §6), kde se Hegel pokoušel, po vzoru tehdejší moderní filosofie, sjednotit myšlení a bytí. Právě proti této pozici se staví Kierkegaard; ten považuje teoretické myšlení za pouhou fantazii a prosazuje názor, že validní (objektivní) myšlení je pouhou možností a jakýkoli pokus o překročení této možnosti je nereálný a proto by měl být opuštěn vzhledem k jeho irelevantnosti.¹⁴⁶

Dále Kierkegaard namítá, že abstraktně myslící filosof stejně zapomíná uvažovat o sobě jako o lidské bytosti; jediný pravdivý předmět vědění je eticky existující subjekt. Takovýto eticky existující subjekt vskutku myslí, avšak o všem smýšlí ve vztahu k sobě. Právě tento axiom Kierkegaard nazývá slovy „Pravda je subjektivita.“ Existující jedinec nikdy nemůže transcendovat sebe sama, tudíž veškerá objektivita je pouhou iluzí. Jediná realita, ke které se

¹⁴⁴ „Chci, abyste povzbuzeni v srdci a spojeni láskou hluboce pochopili a plně poznali Boží tajemství, jímž je Kristus; v něm jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání.“ (Kol 2,2-3; CEP)

¹⁴⁵ Viz „Amen, říkám vám, pokud se neobráteíte a nebudete jako děti, vůbec do nebeského království nepřejdete. Kdokoli se poníží a bude jako toto dítě, ten je v nebeském království největší.“ (Matouš 18,3-4; B21)

¹⁴⁶ Blackham, H. J. 1952. *Six Existential Thinkers*. Routledge and Kegan Paul, London. ss. 6-7.

jedinec může vztahovat (a která je více než jen kognitivní) je *jeho vlastní* realita (fakt, že existuje) a tato realita konstituuje jeho zájem na absolutnu (viz kapitola §24).¹⁴⁷

§ 30. Hříšnost

Narůstající poznání zvyšuje vědomí lidské křehkosti a hříšnosti. Čím větším poznáním člověk oplývá, tím intenzivněji mizí jeho nevědomost. Nárůst bolesti je způsoben i tím, že v poznání se odráží lidská a pozemská nedokonalost. S pomocí poznání jsme si více vědomi chyb svých a ostatních.

Jak jsme si již řekli, poznání ve sféře religiozity se vyznačuje nevědeckostí a paradoxností. Nelze-li dospět k poznání rozumově, pak je zapotřebí víra; ta nás dostatečně vybavuje k přijetí *absurdní* dobré zvěsti, evangelia, že Bůh-Stvořitel na sebe vzal podobu konečného člověka, aby zemřel za naše hříchy. Při takovémto poznání člověk nemusí¹⁴⁸ svou hříšnost vnímat jako neprolomitelnou kletbu, ale jako stav, který je v katolické tradici označován jako „*felix culpa*“¹⁴⁹ (lat. „šťastná vina“).

Takový hříšný člověk již není hříšným jako kdysi, v době, kdy býval *ze* sebe samého, jelikož je najednou novým stvořením a jeho existence se zakládá *ve víře* v Krista a jeho milost. Takový hříšník procitl při zvláštním druhu poznání a může spolu s apoštolem Pavlem říci: „Já však, odsouzen zákonem, jsem mrtev pro zákon, abych živ byl pro Boha. Jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale žije ve mně Kristus. A život, který zde nyní žiji, žiji ve víře v Syna Božího, který si mne zamiloval a vydal sebe samého za mne. Nepohrdám Boží milostí: Kdybychom mohli dosáhnout spravedlnosti skrze zákon, byla by Kristova smrt zbytečná“

¹⁴⁷ Becker, Siegbert, W. *The Epistemology of Søren Kierkegaard* [online]. Zdroj: <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> [staženo 30.4.2017]. s. 7.

¹⁴⁸ „Vždyť Bůh neposlal svého Syna na svět, aby svět soudil, ale aby skrze něj byl svět spasen.“ (Jan 3,17; CEP); „Ježíš to uslyšel a řekl jim: ‚Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní. Nepřišel jsem pozvat spravedlivé, ale hříšníky.‘“ (Marek 2,17; CEP)

¹⁴⁹ „Nic však nebrání, aby po hříchu byla lidská přirozenost k něčemu vyššímu přivedena. Bůh totiž dopouští, aby se přihodila zla, aby z toho vyvodil něco lepšího. Proto se praví v epištole Římanům: ‚Kde nadbývala nepravost, přenadbývala i milost.‘ Proto se též praví při svěcení paškálu: *Ó, šťastná vina, jež si zasloužila takového a tak velkého mít Vykupitele!*“ (Akvinský, T. 1940); latinsky: “O felix culpa, quæ talem ac tantum méruit habére Redemptórem!”

(Gal 2,20; CEP). Mezi starým a novým já vznikla hluboká propast: „[...] když jste již odložili své staré já s jeho skutky a oblékli se do nového člověka, který se *poznáním*¹⁵⁰ obnovuje k obrazu svého Stvořitele.“ (Kol 3,9-10; B21)

Nyní můžeme namítnout, že Šalamoun žil v starozákonním čase, tudíž neměl přístup k Boží milosti skrze Krista. To je sice pravda, avšak je nutné připomenout, že dříve funkci zprostředkovatele mezi Hospodinem a jeho lidem zastávali velekněží a také proroci, kteří izraelský národ napomínali, ale také přislíbili vykoupění v podobě Mesiáše. Boží milost byla Šalamounovi dostupná stejně jako nám dnes, akorát v době platnosti staré smlouvy (dnes již žijeme v době novozákonní). Bůh je tentýž ve Starém i Novém Zákoně.

Stejný princip „starého a nového já“, o kterém mluví apoštol Pavel ve svých listech, si můžeme ilustrovat na pasáži z jedné z posledních knih Starého Zákona – kniha Zachariáš, která zachycuje Zachariášovo prorocké vidění.

„Potom mi ukázal velekněze Jóšuu, jak stojí před Hospodinovým poslem, a po pravici mu stál satan, aby proti němu vznesl žalobu. Hospodin však satanovi řekl: ‚Hospodin ti dává důtku, satane, důtku ti dává Hospodin, který si vyvolil Jeruzalém. Což to není oharek vyrvaný z ohně?‘ Jóšua totiž, jak stál před poslem, byl oblečen do špinavého šatu. A Hospodin se obrátil k těm, kteří tu před ním stáli: ‚Svlékněte z něho ten špinavý šat.‘ Jemu pak řekl: ‚Pohleď, sňal jsem z tebe tvou nepravost a dal jsem tě obléci do slavnostního roucha. Řekl jsem: Vstavte mu na hlavu čistý turban.‘ Tu mu vstavili na hlavu čistý turban a oblékli mu šat. Hospodinův posel stál při tom. A Hospodinův posel Jóšuuvi dosvědčil: ‚Toto praví Hospodin zástupů: Budeš-li chodit po mých cestách a budeš-li střežit, co jsem ti svěřil, budeš obhajovat můj dům a střežit má nádvoří a já ti dám právo přicházet mezi ty, kteří zde stojí. Nuže slyš, veleknězi Jóšuo, ty i tvoji druhové, kteří sedí před tebou: Tito muži jsou předzvěstí toho, že přivedu svého služebníka, zvaného Výhonek. Hle, tu je kámen, který kladu před Jóšuu: jeden kámen, na něm sedm očí. Já sám na něm vyryji znak, je výrok Hospodina zástupů, a odklidím nepravost této země v jediném dni. Onoho dne pak, je výrok Hospodina zástupů, pozvete jeden druhého pod vinnou révu a pod fíkovník.‘“ (Zachariáš 3,1-10; CEP)

Termín „*Výhonek*“ zde odkazuje na prorocký obraz z knihy Izajáš, kde se píše o budoucím vykupiteli, který vzejde jako „proutek z pařezu Jišajova a výhonek z jeho kořenů vydá ovoce.

¹⁵⁰ Zvýraznila A.J.

Na něm spočine duch Hospodinův: duch *moudrosti a rozumnosti*, duch rady a bohatýrské síly, duch *poznání*¹⁵¹ a bázně Hospodinovy.“ (Iz 11,1-2) Jišaj byl otcem krále Davida (který měl syna Šalamouna) a tento příměr poukazuje na královskou linii, do které se měl Výchonek (Ježíš) narodit. Ježíš jakožto přímý potomek krále Davida a Šalamouna bude moudřejší než sám Šalamoun a napraví jeho tužbu vyvýšit moudrost jako ctnost před všemi národy.

Jako poslední příklad „šťastné viny“ bych uvedla příklad z Genesis (3,14-15; CEP), kdy Hospodin promlouvá k člověku bezprostředně po jeho zhřešení.

„I řekl Hospodin Bůh hadovi: „Protožeš to učinil, budeš proklet, odvržen ode všech zvířat a ode vší polní zvěře. Polezeš po břiše, po všechny dny svého života žrát budeš prach. Mezi tebe a ženu položím nepřátelství, i mezi símě tvé a símě její. Ono ti rozdrtí hlavu a ty jemu rozdrtíš patu.““

Mnoho teologů tento moment označují jako tzv. proto-evangelium, tedy příslibení budoucí záchrany z okovů hříchu; „*ono*“ zde má označovat Mesiáše.¹⁵²

Můžeme tedy v duchu výše uvedeného konstatovat, že uvědomění si vlastní hříšnosti zvyšuje zoufalost a bezmocnost, ale zároveň ji lze chápat i jako dobrý předpoklad pro nalezení milosti skrze víru.

§ 31. Dualita poznání

Bolest vyvěrá ze samotné povahy poznání. *Zlo zarmucuje a pobuřuje dobro*.¹⁵³ Kniha Kazatel i *Vzdělavatelné řeči* nás odkazují k stromu poznání dobrého a zlého v zahradě Eden, který odhaluje charakter vědění. Hned první plod z tohoto stromu přinesl distinkci mezi dobrým a zlým, spolu s vědomím. Tento dar se nabídl takovým způsobem, že jeho přijetí v člověku nezbudilo jakékoli otázky po jeho dárci. Utržením jablka ze stromu poznání dobrého a zlého

¹⁵¹ Kurzívou zvýraznila A.J.

¹⁵² „Podle otce Irenea (2. století) je zde zaslíbeno vítězství Kristovo nad Antikristem; proto bývá tento verš označován za prótoevangelium.“ (In: *Český ekumenický překlad Bible*, komentář k výrazu „*ono*“ v Genesis 3,15)

¹⁵³ V tomto kontextu lze pro srovnání nastínit charakter dobra a zla v pojetí francouzského filosofa Alaina Badiou. Dle něj je dobro derivováno ze zla, nikoli naopak, dobro tak předchází zlu a zlo jej předpokládá. Badiou rozumí zlu jako perversi či překroucení dobra. Lidská schopnost rozlišovat, co je zlé, se odvíjí od schopnosti definovat dobré. Tyto dva pojmy (zlo a dobro) jsou takřikajíc dvě strany jedné mince. (Srv. Alain Badiou: *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*)

člověk narušil šalom¹⁵⁴ v ráji. Sešel na scestí a prostřednictvím poznání se dostal ještě dál od pravdy. Kierkegaard píše, že pokud ani Boží varovná slova nedokázala zabránit lidské pošetilosti, pak moc a přitažlivost poznání musí být veliká.¹⁵⁵

Chceme-li porozumět dvojjaké povaze poznání a její genezi, musíme se nyní vrátit zpět k motivu „prvotního hříchu“, který jsme exegeticky analyzovali z pohledu starozákonní biblistiky. Nyní si však uvedeme pět aspektů úzkosti tak, jak ji Kierkegaard charakterizuje v rámci jeho antropologie stvoření a výsledné poznatky nám poslouží k sledování identity obou výkladů. Uvidíme totiž, že úzkost hraje ústřední roli při zrození hříchu.

Za prvé, úzkost předcházela Adamův pád. Úzkost jako taková není hříchem, ale je přirozenou reakcí člověka na „možnost zhřešit“, která se vyznačuje svobodou¹⁵⁶; tato zvláštní svoboda jedinci nabízí dvojí možnost (jež není ani nahodilostí, ani nutností) a před prvotním hříchem, ale i mimo samotný hřích, zplodila a plodí úzkost.¹⁵⁷

Za druhé, přestože svoboda vytváří úzkost, tato úzkost nutně neznamená, že povede k hříchu, nikoli se nejedná ani o hřích samotný. Kierkegaard upozorňuje, že člověk měl možnost hřešit i nehřešit. Lidský pád nebyl vyvolán pouhou existencí stvořeného člověka.

Za třetí, Kierkegaard spatřuje základ hříchu každého jednotlivce v jeho vlastní hříšnosti. Stejně jako Adamovi přivodil hříšnost jeho prohřešek, tak každý jedinec hřeší ve stavu svobody

¹⁵⁴ „Šalom (pokoj). V Bibli neoznačuje jen a především to, co my označujeme výrazem „mír, popřípadě doba míru, tedy opak války, ukončení války“, ač i v tomto významu se toto slovo v Bibli vyskytuje. Hebrejsky šalom znamená ‚neporušenost, celost, dokonalost, něco dokončeného, úplného‘. [...] Je opakem zlého, především však soulad, harmonie v pospolitosti rodiny i větších celků.“ (Novotný, 1956, s. 669)

¹⁵⁵ „If the Lord's warning was unable to save the first human being from this deception, how would a human voice be able to do anything but make that fruit even more delectable for the individual to look at.“ (Kierkegaard, 1990, ss. 126-127)

¹⁵⁶ Svoboda je zde *možností* – opakem nutnosti (či viny). (Marek, 2010, s. 286)

¹⁵⁷ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. ss. 280-281.

a nevinnosti – a až tehdy vzniká možnost hříšnosti. Tento stav nevinnosti se rovná nevědomosti, konkrétně neschopnosti rozlišovat dobré od zlého.¹⁵⁸

Za čtvrté, hřích jako takový vyvolává úzkost spolu s úzkostí obsaženou ve svobodě. Tato úzkost může hříšníka dovést zpět ke svému Tvůrci, který jej obdařil svobodou; úzkost tak může mít spásný účinek prostřednictvím víry.¹⁵⁹

Za páté, prvotní hřích Adama (ale i jakéhokoli jiného jedince) představuje kvalitativní skok. Jedná se o přesun ze stavu svobody do stavu hříšnosti (a stejně tak je pro jedince kvalitativním skokem návrat k jeho Stvořiteli skrze víru). Tato kvalitativní změna přináší jedinci ono *vědomí*, uvědomění si, co je hřích. Každý jedinec se rodí se stejnou svobodou a úzkostí a tudíž hřeší nikoli proto, že by byl hříšníkem, ale stává se hříšným z důvodu onoho kvalitativního skoku ze svobody do hříchu (potažmo hříšnosti).¹⁶⁰

Poznání v sobě tedy obsahuje jak zlé, tak dobré jako dvě strany téže mince. Jakmile člověk začne poznávat pouhou lidskou moudrostí, nezakořeněnou ve víře, milosti a pravdě, pak se s každým jeho krokem kolem začne rozprostírat větší a větší temnota (pochyby), jelikož pochybnost je neodlučitelnou doprovodnou součástí vědění.¹⁶¹

Dvojí stranu moudrosti jsme mohli pozorovat při rekonstrukci Šalamounova života, ale nyní si ukážeme i druhý příklad moudrého muže „z druhé strany“. Do pěti mudroslovných textů Starého Zákona se řadí i kniha Jób. Postava Jóba představuje pravý opak moudrosti krále Šalamouna. V očích světa se Jób jevil jako blázen, ale v očích Hospodinových obstál jako spravedlivý. Tento muž žil bezúhonně, a přesto Bůh dopustil, aby na něj satan vztáhl ruku; to má vypovídat o povaze utrpení, které nemá být vnímáno jako hřích či úměra k hříšnosti. Zprvu Jób nenávratně ztrácí svůj dobytek, služebnictvo, deset potomků, zdraví, majetek, jeho žena jej nabádá k proklínání Boha a k sebevraždě. Postupně na scénu přichází Jóbůvi přátelé, kteří mu namlouvají, že Hospodin jej trestá za jeho prohřešky. Přes veškeré zkoušky a utrpení

¹⁵⁸ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. s. 281.

¹⁵⁹ Storm, Anthony. 2011. *Online Commentary on Kierkegaard's Writings. A Primer On Kierkegaardian Motifs. Sin, Anxiety, Despair*.

¹⁶⁰ Tamtéž.

¹⁶¹ „As he enlarges the circumference of knowledge he enlarges the encircling darkness, and even the knowledge yields no ray of true satisfaction.“ (Ker, 1880, s. 44)

Jób obstál a neodvrátil se od Boha; zjišťuje, že byl Hospodinem přiveden k hlubšímu poznání jeho majestátnosti a moudrosti v celé své plnosti. Závěr knihy zachycuje Hospodinovu odpověď na Jóbovo zoufalé volání k jeho osobě; Bůh popisuje veškeré své stvoření a vyzívá Jóba, aby pohlédl na život z jiné, větší, perspektivy. Zdá se, že dvě zdánlivě protikladné strany poznání mohou v *Bohu* koexistovat.

§ 32. „Marnost nad marnost“

Jobův, ale i Šalamounův, příběh nás vede zpět ke slovům Učitele: „Pomíjivost, samá pomíjivost, řekl Kazatel, pomíjivost, samá pomíjivost, všechno pomíjí (Kaz 1,2; CEP)“. Cesta k poznání není snadná, dokonce je popisována jako pachtění a lopota; tudíž nárůst poznání je bolestivý.

§ 33. Nenaplněná žádost

Nárůst poznání v člověku vyvolává úzkostnou lačnost po ještě více poznání. Pokud se tato dychtivost dostane na vysokou úroveň, nevyprodukuje nic jiného než úzkostnou bolest. Poznání má schopnost člověka excitovat, nikoli utlumovat. Proto nikdy plně neuspokojí, ale podmaňuje své subjekty k intenzivnějšímu úsilí, obětem a ambicím. Trápení je zde ve své podstatě ustavičnou nenaplněnou touhou.¹⁶²

Tuto lačnost lze ztotožnit s žádostivostí. Žádost je zde reakcí na pocit nedostatku. Jedinec, který předpokládal nalezení sebenaplnění v poznání, najednou odhaluje, že tato jeho snaha a touha selhala. Poznání, které se stalo člověku *vnějším* předmětem žádosti a které mělo jedinci zajišťovat existenciální oporu a stabilitu, nedokázalo jedinci poskytnout kýžené sebetvrdění.¹⁶³ Žádost je tak výrazem touhy po zacelení niterné prázdnoty (která je výsledkem narušené bezprostřednosti), které světské poznání v jedinci způsobuje. Jedinec není cele orientován směrem ke svému Stvořiteli, který jako jediný dokáže zacelit jeho

¹⁶² „For misery and vexation is properly nothing else but an eager appetite not satisfied. In fine, happiness is fruition; but there is no fruition where there is a constant desire. For enjoyment swallows up desire, and that which fulfils the expectation also ends it. The bottomless appetite of knowledge will not be satisfied, and then we know that sorrow is the certain result and inseparable companion of dissatisfaction.“ (South, R. D. D., 2011)

¹⁶³ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. s. 52.

prázdnotu. Tato prázdnota se univerzálně s rostoucí žádostí graduálně stupňuje; nezáleží na tom, zda člověk po více světském (nikoli „spásném“) poznání touží v pozdně-estetickém či etickém stádiu. Ve stavu „duchovního dětství“ se tato touha může podobat dětské zvědavosti a v „duchovním jinošství“ se pak může jednat o touhu po poznání jako výraz hledání (či konstruování) ideality.

Růst v poznání je tudíž pro člověka pokořující proces; s každým krokem se prostor pro možnost poznání čím dál více rozšiřuje, a čím dále v poznávání postupujeme, tím více se z našeho dohledu vzdalují jeho pomyslné limity.

§ 34. Poslední ohlédnutí

Před závěrečným shrnutím práce se nyní ohlédneme za jednotlivými poznatky naší komparace, jejímž cílem bylo poukázat na významný aspekt poznání. Poznání se vyznačuje tím, že čím více roste, tím více spolu s ním narůstá i skepse. A právě na tuto tendenci poznání jsme se zaměřili ve všech svých podobách.

Jakmile poznáváme výlučně racionálně, dostáváme se pod vliv skepse, jelikož rozum se přičí víře a tudíž je zapotřebí, abychom své poznávací schopnosti podřídili Boží autoritě.

Ani vědění mimo sféru zjevené pravdy nechrání člověka před skepsí, už kvůli dvojí podobě poznání (poznání může vést buď k dobrým věcem, nebo ke skepsi). Poznání je dar, avšak nese s sebou zodpovědnost před Bohem. Všimněme si, že král Šalamoun disponoval neskonalým poznáním, avšak nepodřídil je cele Božím příkazům (respektive pravdě); proto jeho epistemologický experiment ztroskotal.

Poznání bez víry vede rovněž k pochybnostem; víme-li, že plné poznání je člověku nedosažitelné, nemůžeme pak v Boha věřit a přitom pochybovat. Mimo sféru víry se čím dál více rozevívá distance mezi jedincovou nekonečností a konečností a to plodí skepsi. Náboženská víra vyvěrá z reakce člověka na paradox Krista jako Boho-člověka. Věřící člověk nemůže být rozpolcený mezi pochyby a vírou; dle apoštola Pavla je takovýto stav křesťana hříchem.

I poznání pozbývající milost je nemožné bez doprovodu skepse. Milost, pokud je přijata z upřímných motivů, vede k niternější existenci, ospravedlnění z hříšnosti a k pravému poznání Boha, které již neprodukuje pochyby.

Poznání se nesmí stát ani cílem veškerého našeho snažení, jelikož i to vede ke skepsi. Takovéto poznání totiž nemá schopnost zachránit člověka před projevy nálad, jež zapříčiňují čím dál hlubší skepsi. Z knihy Kohelet (ale i z Kierkegaardových *Vzdělávatelných řečí*) víme, že rozpor mezi bytím a myšlením nelze nikdy sloučit či překonat.

Nárůst poznání s sebou nese pochyby i proto, že člověk přichází o nevědomost a jasněji si uvědomuje svou nicotnost. Vědomí hříšnosti však nemusí být pro člověka symbolem zatracení – naopak – pokud jedinec ve víře přijme evangelium plné paradoxů, může se jeho hříšnost stát vysvobozením a usmířením před Bohem (absolutnem), protože tento „druh hříšnosti“ je radikálně oddělen („odstřižen“) od jedincova původního hříšného stavu.

Pochybnosti vyvěrají i ze samotného dualistického charakteru vědění. Poznání se současně skládá z dobré i zlé strany. Ve sféře racionality se zákonitě projevuje strana zlá, avšak v podřízenosti a poslušnosti Bohu může člověk zakoušet dobrou stranu poznání.

Lidská přirozenost člověka žene k žádostivé touze po čím dál více poznání, avšak to je, slovy Kazatele, pouhá marnost, pouhá pára, pouhá mlha.

VI. KŘESŤANSKÝ OBRAZ LIDSTVÍ

Nyní se dostáváme k našim úvodním dvěma otázkám: „Jak se člověk stává sám sebou z křesťanského hlediska?“ a „Jaký je vztah mezi poznáním a skepsí z křesťanské perspektivy?“. Zprvu se ohlédneme za jednotlivými poznatky týkající se křesťanské existence, jelikož ty nám pomohou lépe definovat *conditio humana*; člověka jako bytosti toužící po poznání.

Na základě námi studovaných textů (kniha Kazatel a spisy Sorena Kierkegaarda) můžeme konstatovat, že člověk je svou existencí zakotven *mezi* dvěma extrémy¹⁶⁴; v Kierkegaardově případě jsme takovouto existenci označili jako „bytí mezi“ („inter-esse“) a v interpretaci knihy Kohelet jsme ji definovali jako ocitnutí se „na rozcestí mezi stromem poznání dobrého a zlého a stromem věčnosti“. Jedinec projevuje zájem (interes) o sebe jako o kohosi existujícího mezi rozpornými extrémy a zároveň se vůči těmto svým extrémům uvědoměle poměřuje. V centru takového vztahu, takového poměřování sebe sama rozpornými možnostmi, je však opět určení niternosti.¹⁶⁵ Tato podoba uvědomování si je však pouze prvotním kladením existence; v tomto stádiu (které Kierkegaard označuje jako etické) se teprve začíná probouzet duch a spolu s ním přichází vlna nálad (melancholie, úzkost, zoufalství). V takovémto rozpoložení se ocitla námi studovaná postava krále Šalamouna, která si uvědomovala svou bytostnou rozporuplnost a přes svou neskonalou moudrost se nezmohla na jiná slova než „Marnost nad marnost!“. Kdyby ale Kohelet nepozbýval moudrosti ve svém osobním životě (ve vztahu k Bohu), neprohlubovala by se jeho reflexe a vědomí rozpornosti mezi svou konečností a nekonečností (neobsažitelností) poznání. Etický stupeň existence s čím dál intenzivnějším působením ducha (a potažmo nálad) graduje až do bodu, kdy si jedinec uvědomuje svou odkrytou subjektivitu a vyhraňuje se vůči ní.

Námi studované Vzdělavatelné řeči mají svého čtenáře vést (či „budovat“) k prohlubování niternosti a vztahu k jeho nejpůvodnějšímu založení, k odhalování svého určení jako „duch“. Prohlubování a odhalování svého duchovního určení se děje *procesuálně* (nejedná se o dokonavý stav) skrze opuštění ideálního vztahu k Bohu a upuštění od ideality „dobrého života“, dále pak pocíťováním potřeby Boha (jelikož ta je „dobrým a dokonalým darem

¹⁶⁴ Jedná se o extrémy konečnosti – nekonečnosti, časnosti – věčnosti a jednotlivosti - ideality.

¹⁶⁵ Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha. ss. 161-162.

shůry“). V neposlední řadě se přechod do religiózního stádia uskutečňuje prostřednictvím horoucnosti a upřímného pokání ze strany hříšníka uvědomujícího si svou hříšnost. Až když jedinec přijme své bytostné rozpolčení mezi dvěma extrémy, činí kvalitativní krok víry, který jej „posouvá“ do religiózní existence. Takto existující člověk je sebou samým v tom smyslu, že je coby hříšník založen v čemsi jiném; toto jedincovo radikální odloučení od jeho staré hříšnosti (vyznačující se usilováním o idealitu „dobrého křesťanství“) jsme si označili biblickou terminologií jako „staré“ a „nové“ já. Jedinec se v tomto momentě může skrze víru vztahovat k Bohu niternou bezprostředností (slovy Benyovszkého „absolutní vztahování se k absolutnu“¹⁶⁶). Duchovní existence, vzhledem k své nedokonavosti, se tedy vyznačuje horoucí touhou takto existovat, horoucně toužit *stávat se duchem*.

Vzdělavatelné řeči nám dále napovídají, jakým způsobem je třeba v religiózní existenční fázi věřit. Nábožensky existující musí věřit skrze dětskou víru. Dětsky smýšlející jedinec totiž, přestože nedisponuje vysoce prohloubenou niterností, *bez pochybování* nalézá Hospodina, ke kterému se vztahuje onou niternou bezprostředností.

Nyní se dostáváme k zodpovězení naší druhé otázky týkající se vztahu poznání a pochybnosti. Kniha Kohelet byla vzorovým příkladem pochybovačného myslitele, který disponoval výjimečným přídělem poznání, nicméně s nárůstem vědění úměrně narůstala i jeho skepse. To jej vedlo ke zvolání „kde je mnoho moudrosti, ji i mnoho hoře, a čím víc vědění, tím víc bolesti“. V průběhu naší interpretace jsme se dostali až k starozákonnímu příběhu o stvoření, který nám dopomohl sledovat zrod pochybnosti. Třetí kapitola knihy Genesis vypráví o prvotním hříchu Adama a Evy vyvolaným pozřením jablka ze stromu poznání dobrého a zlého, které jim podstrčil had. Již druh stromu napovídá o dvojjakosti poznání; obsahuje v sobě jak *dobré*, tak *zlé*. Spolu s hříchem, jak vyplývá z knihy Kohelet a ze *Vzdělavatelných řečí*, do světa vstoupilo i vědomí toho, co je dobré a co zlé. Hříchem byla narušena původní harmonie, šalom, v zahradě a spolu s ní (hříšností) přišlo do světa i určení ducha. Od té doby se každý jedinec rodí se stejnou možností zhřešit, jakou disponovali Adam a Eva v ráji. V tomto ohledu člověk upadá do hříchu vlastním dopatřením v každém pokolení a v každé době. Nyní se však dostáváme k paradoxu křesťanství, potažmo poznání; hřích lze chápat jako kletbu, avšak také jej lze označit termínem „*felix culpa*“ neboli „šťastná vina“. Jedině prostřednictvím hříchu člověk nalézá své původní, duchovní, založení; *kvůli* hříchu se stává jednotlivcem duchem. Hřích, který přišel do světa ruku v ruce s poznáním (či *skrze* poznání),

¹⁶⁶ Benyovszky, Ladislav. 2001. *Filosofická propedeutika 2. díl*. Sofis, Praha. s. 74.

tak může být člověku jak prokletím, tak záchranou. I poznání existuje ve dvojí podobě; může plodit úzkost, avšak může vést ke spáse. Pouze poznání vlastní hříšnosti vedoucí k pokání před milosrdným Bohem vede k nalezení svého původního duchovního založení. Kierkegaard tak zavrhuje pohanskou epistemologii a namísto toho vyzdvihuje křesťanskou epistemologii; křesťanská víra má totiž moc vše (včetně rozumu) transfigurovat a pozvednout ke „spásnému“ poznání. Jakkoli jinak se totiž vědění stane pouhým prostředkem nezměrné nenaplněnosti a bolesti a s jeho nárůstem se začne vynořovat čím dál více pochybností.

§ 36. Dodatek: Novozákonní moudrost

Přestože jsme se zabývali *převážně* moudrostí ve starozákonní podobě, v tomto dodatku bych ráda ve stručnosti nastínila kontinuitu této moudrosti tak, jak se vyskytuje v Novém Zákoně.

Novozákonní moudrost na židovskou tradici nenavazuje dokonale jednotně, avšak vesměs shodně svým mnohoznačným a mnohotvarým způsobem. Motiv moudrosti se v Nové Smlouvě vykytuje frekventovaně, o čemž svědčí i řecké výrazy „*sofia, sofizein, sofós či frónein, frónema, frónesis, frónimos*“.¹⁶⁷ Jelikož nám nejde o jakoukoli konfrontaci starozákonní a novozákonní moudrosti, uvedeme si pouze fakt, že judaistická moudrost organicky a modifikovaně (odfiltrována od určitých orientálních prvků) přešla do Nového Zákona, kde byla považována za cnost. Pneumatické evangelium podle Jana interpretuje starozákonní moudrost jako „*logos*“ (Slovo) a v souvislosti s prorockými knihami jako „*agapé*“ (bezpodmínečná láska). Novozákonní moudrost aplikuje svou „pre-existenci“ na „pre-existenci“ Ježíše jakožto Syna Božího.¹⁶⁸

Osoba Ježíše mnohdy vystupuje jako Rabbi (rabín, mistr) vyučující své posluchače moudrosti. Už samotné učení prostřednictvím podobenství značí návaznost na určitou tradici židovské moudrosti (ve Starém Zákoně).¹⁶⁹ Starozákonní moudrosti se nápadně podobá i perikopa z Mt 22,15-22; CEP; Ježíš měl být nachytán na záludné otázce, zda má být daň odevzdána císaři nebo ne. Ježíš odpovídá po vzoru židovské moudrosti větou „Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, co je Boží, dejte Bohu.“ Tato *moudrá* odpověď mu umožňuje vyvléci se z nástrahy. Obsah jeho sdělení, to podstatné, je nevysloveno a je potřeba dovítění se; císař („*kaisar*“) a Bůh („*théos*“) jsou nesouměrné veličiny.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Flossman, Karel. 1986. *Moudrost ve Starém Zákoně*. Vydala Česká katolická Charita v Ústředním církevním nakladatelství v Praze. s. 268.

¹⁶⁸ Tamtéž. s. 270.

¹⁶⁹ Podobenství se v řečtině označuje výrazem „*parabolé*“, které má svou paralelu v starozákonním literárním útvaru „*mášál*“, neboli přísloví, hlavolamu či hádance. Oba termíny značí otázku položenou v moci a ten, kdo si tuto otázku připustí, je způsobilý (zmocněn) k novému kroku a v novozákonní perspektivě se mu otevírá vstup do nebeského království. (Flossman, 1986, s. 270)

¹⁷⁰ Flossman, Karel. 1986. *Moudrost ve Starém Zákoně*. Vydala Česká katolická Charita v Ústředním církevním nakladatelství v Praze. s. 270.

Lze uvést i další příklady židovské moudrosti v Novém Zákoně jako je *asketický druh moudrosti* (viz radikální verš "Svádí-li tě tvé pravé oko, vyloupni je a zahod' pryč. Je pro tebe lepší, aby zahynul jeden tvůj úd, než aby celé tvé tělo bylo uvrženo do pekla." v Matouši 5,29; B21) nebo tzv. *enigmatická moudrost* ("Nedávejte svaté věci psům a neházejte své perly prasatům; jinak je zašlapou, otočí se a roztrhají vás." v Matouši 7,6; B21). Moudrost se vyskytuje i na konci Nového Zákona v apokalyptické knize Zjevení Jana, kde je uvedena mezi sedmi největšími hodnotami, jež má přijmout oslavovaný Beránek Boží: „Hoden jest Beránek, ten obětovaný, přijmout moc, bohatství, moudrost, sílu, poctu, slávu i dobrořečení.“ (Zjevení 5,12).¹⁷¹

¹⁷¹ Flossman, Karel. 1986. *Moudrost ve Starém Zákoně*. Vydala Česká katolická Charita v Ústředním církevním nakladatelství v Praze. ss. 271-272.

VII. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Akvinský, Tomáš. 1940. *Summa teologická*. Olomouc, redigoval a přeložil Emilián Soukup. III. část, otázka 1 čl. 3 k 3.

Allmen, Jean-Jacques von. 1991. *Biblický slovník*. 2. vyd. Praha: Evangelické nakladatelství.

Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology. 1996. Edited by Walter A. Elwell, Published by Baker Books. Baker Book House Company, Grand Rapids, Michigan USA.

Becker, Siegbert, W. *The Epistemology of Søren Kierkegaard* [online]. Zdroj: [http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20S K.pdf](http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20S%20K.pdf) [staženo 30.4.2017].

Benyovszky, Ladislav. 2001. *Filosofická propedeutika II. díl*. Sofís, Praha.

Biblické překlady:

Bible 21 (Překlad 21. století). 2009. Vedoucí projektu: Alexandr Flek. Vydání první. BIBLION, Praha.

Bible Kralická. 1613. Podle posledního vydání kralického z roku 1613. Printed by Lowe and Brydone (Printers) Ltd, London.

Český ekumenický překlad. 1984. Vydala Ekumenická rada církví v ČSR.

Český studijní překlad. 2009. Vydala Česká Biblická společnost, Praha.

Blackham, H. J. 1952. *Six Existential Thinkers*. Routledge and Kegan Paul, London.

Čapek, Filip. 2014. *Na cestě k poznání zpět přes zahradu Eden*. In: Teologická reflexe; Ročník 20, č. 2, s. 147-157.

Fajkus, Břetislav. 2009. Interpretace a poznání. In: *Věda, filosofie, metodologie: Sborník k osmdesátým pátým narozeninám Ladislava Tondla*. Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha.

Fee, Gordon D. 2002. *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors*, 3rd edition. Westminster John Knox.

Ferreira, Jamie, M. 2001. *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford University Press.

- Flossman, Karel. 1986. *Moudrost ve Starém Zákoně*. Vydala Česká katolická Charita v Ústředním církevním nakladatelství v Praze.
- Gruber, Jiří. 2006. *Biblické knihy: Kazatel* [online]. Zdroj: <https://brno1.evangnet.cz/node/254> [datum stažení: 23. 11. 2016].
- Hankinson, R. J. 1995. *The Sceptics: The Arguments of the Philosophers*. Routledge, New York.
- Hegel, Georg W. F. 1960. *Fenomenologie ducha*. Rozum: Jistota a pravda rozumu. 1. vydání. Československá akademie věd, Praha.
- Hoover, Michael L., Hashim, Mohd H. 2016. *The Epistemology of Hegel: An Underlying Approach to Learning*. In: *International Journal for Cross-Disciplinary Subjects in Education (IJCDSE)*, Volume 7, Issue 3, September 2016.
- Ker, John. 1880. *He that increases knowledge increases sorrow*. — Ecc. i. 18. In: Third Edition of Crown 8vo. Glasgow.
- Kierkegaard, Søren. 1993. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Z dánských originálů přeložila Marie Mikulová-Thulstrupová. Svoboda – Libertas, Praha.
- Kierkegaard, Søren. 1990. *Eighteen Upbuilding Discourses (1813-1855)*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren. 2010. *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*. In: *Z deníků a papírů*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno, 1. vydání. Z dánštiny přeložila a doslovem opatřila Marie Mikulová Thulstrupová.
- Kierkegaard, Søren. 2002. *Nácvik křesťanství*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno. 1. vydání.
- Kierkegaard, Søren. 1995. *Works of Love*. Some Christian Deliberations in the Form of Discourses. Princeton University Press.
- Larsson, René. 2011. *Assessing the superego and spirit: common characteristics of the self in Kierkegaard and Freud*. In: *Res Cogitans 2011*, vol. 2.
- Lévinas, Emmanuel. 1998. *Unterschrift*. In: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München.

- Marek, Jakub. 2010. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Filosoficko-antropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství. Vita Intellectiva. Togga, Praha.
- Mason, Jeff. 1999. *Søren Kierkegaard* [online]. In: *Philosophy Now*. Zdroj: https://philosophynow.org/issues/24/Soren_Kierkegaard.
- McDonald, William. *Søren Kierkegaard (1813—1855): Internet Encyclopedia of Philosophy and its Authors* [online]. Zdroj: <http://www.iep.utm.edu/kierkega/#SH3a>.
- McKenzie, Steven L. 2004. *Král David: životopis*. Praha: Volvox Globator.
- Michálek, Jiří. 1992. *Co je filosofie?*. Oikúmené. První vydání, Praha.
- Muench, Paul. 2007. *Understanding Kierkegaard's Johannes Climacus in the Postscript: Mirror of the Reader's Faults or Socratic Exemplar?*. In: *Kierkegaard Studies Yearbook 2007*. Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser and others. Berlin and New York: de Gruyter.
- Novotný, Adolf. 1956. *Biblický slovník*. Edice Kalich, Praha.
- Otto, J. 1899. Heslo „Kierkegaard Søren“. *Ottův slovník naučný: Encyklopaedie obecných vědomostí*. Díl čtrnáctý. Praha.
- Pattison, George. 2002. *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*. Philosophy, theology, literature. Routledge, London.
- Platón. 1999. *Theaitétos*. Oikoymenh, Praha. Z řeckého originálu přeložil František Novotný. 155d.
- Popkin, Richard H. 1951. *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*. In: *The Philosophical Quarterly, Vol. 1, No. 5 (Oct., 1951)*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Rendtorff, Rolf. 2015. *Hebrejská Bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad.
- Sokol, Jan. 1998. *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*. Vyšehrad, Praha.
- South, R. D. D. 2011. *Increase of Knowledge Attended by Sorrow* [online]. The Biblical Illustrator, Electronic Database. Biblesoft, Inc. Zdroj: http://biblehub.com/sermons/auth/south/increase_of_knowledge_attended_with_sorrow.htm [staženo: 5.4.2017].

Steward, Jon. 2003. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge University Press, New York.

Storm, Anthony. 2011. *Online Commentary on Kierkegaard's Writings* [online]. Zdroj: <http://sorenkierkegaard.org/kierkegaard-commentary.html> [datum stažení: 5.4.2017].

Strawser, Michael. 1994. *Kierkegaardian Meditations on First Philosophy: A Reading of Johannes Climacus*. In: *Journal of the History of Philosophy (JHP)*. Volume 32, Number 4, October 1994. The John Hopkins University Press.

Verheyden, Joseph. 2013. *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition*. Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. s. 4.

Zika, R. 2010. *René Descartes: Metafyzika lidského dobra*. Praha: Filosofická fakulta Univerzity Karlovy. Trivium, 1. vydání.